



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA
Instituto Universitário de Ciências Religiosas

MESTRADO EM CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Especialização: Animação Sócio-Religiosa

ROSA MARIA RAMALHO MARTINS RALO

Devoção mariana e religiosidade popular

A Festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão:
aproximação teológico-prática

Dissertação Final sob orientação de:

Prof. Doutor Alfredo Teixeira

Lisboa

2010

DEDICATÓRIA

À paróquia de Mourão e ao seu pároco

Pe. Inácio Nunes Branco

Ao Domingos

Pelo seu apoio irrestrito.

À Margarida

Que com a sua paciência de criança tantas vezes questionou:

«ainda falta muito, mãe?»

AGRADECIMENTOS

À Universidade Católica Portuguesa que aprovou este trabalho e ao Professor Doutor Alfredo Teixeira que aceitou orientá-lo, sempre disponível e atento para que o mesmo chegasse à meta final.

À colega Dra. Teresa Frazão que aceitou fazer a leitura académica deste texto, embora “leiga” nesta matéria, que em muito o valorizou.

A todos os que aceitaram participar neste trabalho dando a sua opinião e o seu testemunho.

À minha família, aos meus amigos cuja presença e afeição constituíram um suporte fundamental ao longo destes anos, particularmente, ao Zé e ao Luís.

A todos um grande obrigada.

Índice Geral

Introdução	10
Capítulo I - Religiosidade Popular e Devoção Mariana: aproximação antropológica e histórica	
1. Religiosidade popular: da abordagem antropológica à caracterização teológica	19
1.1. Religião e Cultura: contributo para uma caracterização	19
1.2. Religiosidade e cultura popular: debate em torno da polissemia dos termos	25
1.3. Piedade popular e religiosidade popular: perspectivas de contextualização eclesial	37
2. A devoção mariana na cultura portuguesa: aproximação histórica	48
2.1. Dos primórdios da nacionalidade até à época contemporânea	48
2.2. Ciclos festivos, festas populares e as suas dimensões religiosas em Portugal	62
2.3. Contributos para um estudo sistematizado dos caracteres das festas e devoções marianas	72
Capítulo II - A Festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão	
1. Lenda e história: para uma caracterização contextual	78
1.1. Apontamento histórico sobre a Vila de Mourão	78
1.2. A devoção popular à Senhora das Candeias: narrativa de origem	81
2. A Festa de Nossa Senhora das Candeias: novena, missa e procissão	94
2.1. Enquadramento paroquial: estruturas e participação comunitária	94
2.2. A novena em honra de Nossa Senhora das Candeias: uma pedagogia catequética?	100
2.3. O dia 1 de Fevereiro: a corrida de touros e o arraial nocturno	106
2.4. O dia 2 de Fevereiro: a Missa e a procissão da festa	109
Capítulo III - Contributo para uma leitura da devoção e espiritualidade marianas: aproximação teológico-prática	
1. A evangelização da devoção e da espiritualidade mariana	126
1.1. A re-evangelização ou nova evangelização: contributo para uma caracterização	126
1.2. O Concílio e o Pós-Concílio: <i>Marialis Cultus</i> e <i>Redemptoris Mater</i>	130
2. A espiritualidade cristã: a oração e a intercessão como motivos intrínsecos à festa de Nossa Senhora das Candeias	140
2.1. A Oração e a Intercessão: contributo mariano para a espiritualidade	140
2.2. Maria na celebração do mistério cristão: da participação ao culto	144

3.	Interpelações ao cristianismo em ordem à evangelização: os planos Pastorais da Arquidiocese de Évora	147
3.1.	Situação social e eclesial da região alentejana	147
3.2.	Os Planos Pastorais da Arquidiocese de Évora	149
3.3.	O Plano Pastoral de 1995-96: “Com Maria, comunidade solidária”	156
4.	Bases para um ante-projecto de uma pastoral mariana: pedagogia de Deus, de Cristo e da Igreja	160
	Conclusão	167
	Bibliografia	177
	Anexos	186
	A- Um modelo de fichas para estudar as festas	187
	B- Guião de entrevista semi-estruturada	191
	C- Filme documental: A Festa da Nossa Senhora das Candeias em Mourão (1 e 2 de Fevereiro de 2008)	194

Índice das Figuras

Figura 1 - Imagem do Castelo de Mourão e Igreja Matriz, durante o período da festa	9
Figura 2 - Imagem de Nossa Senhora das Candeias. Data dos anos de 1958/59	82
Figura 3 – Escultura de Nossa Senhora das Candeias, colocada no oratório-maquineta, altar-mor, Igreja Matriz de Mourão	83
Figura 4 - Imagem de Nossa Senhora das Candeias	84
Figura 5 - Imagem de Nossa Senhora das Candeias, no andor, preparada para a novena. Fotografia de 1968	86
Figura 6 - Guião estampado com a imagem de Nossa Senhora das Candeias que abre o cortejo processional, actualmente transportado pela Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão	89
Figura 7 - Ornamentação do altar de São Pedro	95
Figura 8 - Ornamentação do altar do Santíssimo	95
Figura 9 - Preparação da imagem de Nossa Senhora das Candeias para a novena	97
Figura 10 - Colocação do manto	97
Figura 11 - Colocação da cabeleira, véu e ornamentação da imagem	98
Figura 12 - Imagem devidamente preparada, no andor. Elevada e colocada num trono pronto para o efeito, na altar-mor, durante a novena	99
Figura 13 - Imagem preparada para a procissão. Último dia de novena. Colocação de um novo manto, bordado a ouro. O regaço da imagem é coberto de fios e outros adornos em ouro	104
Figura 14 - Vista geral da ornamentação do trono onde é colocada a imagem, durante a novena	105
Figura 15 - “Corrida de touros”. Dia 1 de Fevereiro	106
Figura 16 - Dia 2 de Fevereiro. Imagem colocada no andor, preparada para a procissão, após a Eucaristia	111
Figura 17 - Imagem de Nossa Senhora à saída da Igreja, no cortejo processional	112
Figura 18 - Organização do cortejo processional	113
Figura 19 - Cortejo processional	117
Figura 20 - Imagem no adro da Igreja, no encerramento da procissão, voltada para o povo a “assistir” ao fogo-de-artifício	118
Figura 21 - Estandartes das diversas festas e congregações	121
Figura 22 - “Anjinho”. Representação simbólica da imagem de Nossa Senhora das Candeias	122
Figura 23 - “Anjinhos”. Crianças em representação da imagem de Nossa Senhora das Candeias	123
Figura 24 - Fogo-de-artifício, no final do cortejo processional	124

Índice dos quadros

Quadro 1: Elenco dos temas dos Planos Pastorais	151
Quadro 2: Distribuição dos respondentes por idades	155

Siglas e Abreviaturas

AG – Ad Gentes

AT – Antigo Testamento

CELAM – Conselho Episcopal Latinoamericano

CL – Cristifidelis Laici

Directório – Directório sobre Piedade Popular e Liturgia

DV – Dei Verbum

EE – Ecclesia in Europa

EV – Evangelii Nuntiandi

GS – Gaudium et Spes

LG – Lumen gentium

MC – Marialis Cultus

NT – Novo Testamento

Puebla – III CELAM – Puebla, México

RM – Redemptoris Mater

SC – Sacrosanctum Concilium

SDm – IV CELAM- Santo Domingo

UR – Unitatis redintegratio

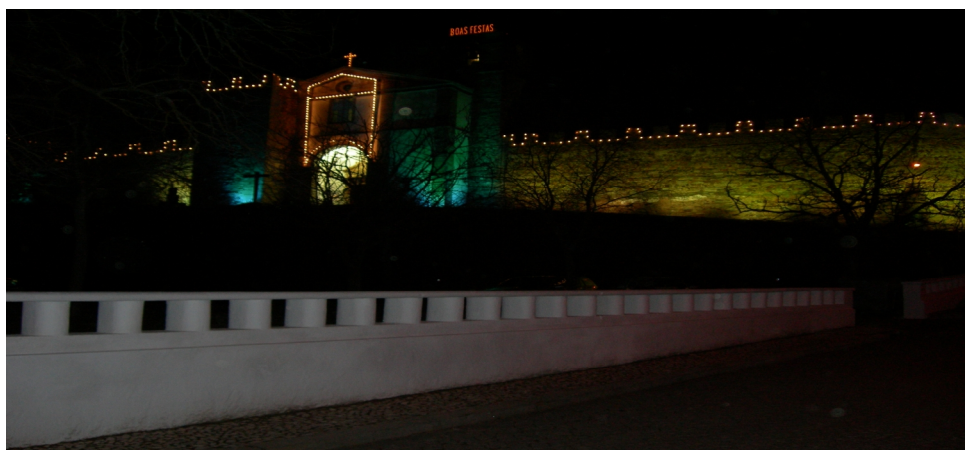


Figura 1 - Imagem do Castelo de Mourão e Igreja Matriz, durante o período da festa

Conscientes de que o brilho e esplendor da Festa resultará do interesse e participação que cada mouranense dispuser para esse efeito, vamo-nos predispor a participar activamente em todos os números do Programa, mas particularmente na Novena, Missa Solene e Procissão, pois tendo esta festa um carácter eminentemente litúrgico e religioso, será a melhor maneira de honrarmos e venerarmos a nossa Padroeira.

Pe. Inácio Nunes Branco, In DEFESA de 31/01/2007

Maria, Rainha da Paz, com a Sua maternidade, com o exemplo da Sua disponibilidade às necessidades dos outros, com o testemunho da Sua dor, está junto das mulheres do nosso tempo. Viveu, com profundo sentido de responsabilidade o projecto que Deus queria realizar nela para a salvação da humanidade inteira. Sabedoria do prodígio que Deus realizara Nela, tornando-a Mãe de Seu Filho feito homem, teve como primeiro pensamento ir visitar a Sua idosa prima Isabel, para lhe prestar os Seus serviços. O encontro ofereceu-lhe a ocasião para exprimir, com o cântico admirável do *Magnificat* (Lc 1, 46-55), a Sua gratidão a Deus, que Nela, e através dela, dera início a uma nova criação, a uma nova história.»

Mensagem de Sua Santidade João Paulo II para a celebração do XXVII dia Mundial da Paz, Janeiro de 1994

INTRODUÇÃO

Apresenta-se neste ensaio, o resultado de um itinerário de pesquisa desenvolvido no âmbito da elaboração de uma dissertação de Mestrado em Ciências Religiosas, na especialidade de Animação Sócio-Religiosa.

Nesse percurso procurou-se estudar bibliografia relevante sobre os problemas tratados e compilar, para interpretar, os dados documentais, ou inscritos na memória oral, relativos à religiosidade da população mouranense.

Desde a possível constatação da frágil análise relativamente às coordenadas da religiosidade popular, à negação da interrogação de qualquer possibilidade de conhecer com algum rigor as mesmas, um objecto de estudo cuja natureza é subjectiva mas ao mesmo tempo dinâmica, dependente dos sujeitos que a expressam ou identificam, ainda do contexto onde emergem e onde são explicitadas e marcados pelo quadro de valores que está subjacente ao seu ensaio.

Na génese deste percurso está o interesse pelo estudo dos sinais predominantemente marianos da religiosidade popular do Alto Alentejo, patentes no terreno privilegiado: a festa de Nossa Senhora das Candeias, em Mourão.

Por outro lado, o nosso interesse não se dirige a desvendar um objecto com existência natural independentemente do sujeito, que o observa ou percebe, mas antes identificar possibilidades interpretativas capazes de apreender um fenómeno que é socialmente construído e orientado para finalidade – recurso de protecção e imploração de alívio face às adversidades da vida do homem, pese embora a reconhecida dificuldade de interpretar as diferentes práticas devocionais. Assim, na análise que realizámos ao corpus de práticas que reunimos, o esforço de compreensão foi dirigido tanto à sua idiossincrasia, como à identificação do universal, animados por uma intenção não generalista, encontro de um modelo de leitura teológico-prática.

Muitas vezes interrogámo-nos em ordem a procurar iluminar e esclarecer as finalidades e o objecto dessas práticas. Com efeito, que possibilidades interpretativas nos oferece? Como aprendê-las? Qual é, afinal, o valor e o sentido de proceder a estudos de investigação sobre o lugar ocupado pela religiosidade popular na compreensão dos sinais predominantemente marianos no Alto Alentejo?

Interrogações que se nos colocaram à partida e que configuram uma problemática de natureza teórico-prática e delimitaram um objecto de estudo, em dois planos, no domínio do conhecer e no domínio do agir uma vez que Maria ocupa um lugar sensível e importante na praxis da fé da sociedade portuguesa.

Assim, na orientação e organização do presente texto em capítulos, divididos em várias alíneas e subalíneas, fizemos primeiramente um breve percurso pela literatura sobre a devoção mariana em Portugal numa aproximação que se requer, tanto quanto possível, de carácter histórico-social, para no final apresentarmos a leitura própria de um modelo teológico-prático da religiosidade e devoção à Senhora das Candeias tendo em atenção os sinais predominantemente marianos da religiosidade da comunidade mouranense.

O Capítulo I procura apresentar em linhas gerais os traços da problemática da religiosidade popular portuguesa e num contexto mais amplo. Após este enquadramento, abrimos o espaço a uma breve reflexão sobre a questão da devoção mariana, contextualizada no vasto campo da religiosidade popular e mais especificamente na religiosidade do povo alentejano. A centralidade do fenómeno e, particularmente, a questão da religiosidade popular na sociedade portuguesa é um tema amplo e está, sem dúvida, relacionada com a permanência de aspectos culturais tradicionais, que sobrevivem, num confronto permanente com outros mais modernos. Esta perspectiva é fácil de entender já que nos meios rurais, as comunidades têm uma ligação forte à tradição, onde os aspectos da religiosidade popular permanecem e sobrevivem exprimindo-se, por vezes, muito particularmente.

Entendendo que a religiosidade popular deve ser compreendida, no contexto mais amplo da própria cultura e que na cultura temos diversos ciclos, parece-nos que a dimensão do simbólico se vê cada vez mais arreigada por parte das populações em geral. Hoje, vivemos num mundo onde tudo parece ser igual e onde a tendência para a uniformização da cultura é real, desenvolvendo, em reacção, processos de identificação comunitária. Essa identificação faz-se, precisamente, através da revivescência das suas tradições; e como as tradições estão particularmente ligadas ao religioso, é natural que tudo isso contribua para um ciclo em que a religiosidade popular desperte interesse.

Numa segunda fase pretendemos uma aproximação ao percurso devocional de Portugal, país predominantemente católico, que apresenta, neste campo da devoção a

Nossa Senhora, uma história secular que teve início logo nos primórdios da nacionalidade e, gradualmente, se foi sedimentando e alargando, nomeadamente, com a Restauração, no século XVII.

Estamos num campo de investigação que se torna claramente difícil de acompanhar ou até particularizar e segmentar em acontecimentos cronológicos estanques. Se pensarmos, na devoção popular, que obviamente se deve analisar na longa duração das mentalidades, existe sempre uma linha contínua de fé e cultura que, neste caso, constitui um legado mariano riquíssimo a perpetuar-se versátil e espontaneamente nas práticas e crenças, de norte a sul do país. Esse legado, se for bem orientado, mediante uma pedagogia da evangelização, é rico em valores e vai-se alargando e enriquecendo com novas formas e manifestações. Apesar das diversas mudanças e crises, nunca nega o passado; antes, dele se alimenta como fonte inesgotável.

Falar de historiografia religiosa implica considerar que a perspectiva eclesiástica conquistou, quase inteiramente, a produção de sínteses existentes. O sistema de sentido que marcou Portugal foi o fenómeno religioso de matriz cristã. A temática da religiosidade popular traria à ribalta o interesse público pelo estudo do fundo religioso primitivo do território berço da identidade portuguesa. Ainda, a nova atitude da Igreja Católica em relação à globalidade do fenómeno religioso, introduziria na interpretação dos factos uma largueza de olhar. A afirmação da liberdade religiosa como direito humano fundamental, e o apreço pela verdade existente nas plurais relações com o transcendente significam, igualmente, mudança de perspectiva.

O Capítulo II inteiramente dedicado ao estudo da festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão não deixa, contudo, de estabelecer, para uma melhor eficácia reflexiva, paralelismos com a prática generalista em que o nosso objecto de estudo se insere.

Apresenta-se, no conteúdo e na forma, como algo diferente e particular. A matéria em observação é mais restrita mas, no entanto, procurámos que a mesma fornecesse à reflexão sobre o tema em geral, informações e elementos de análise, próprios de uma determinada comunidade, a comunidade mouranense. O texto oferece-nos um olhar reflexivo sobre a relação entre a população mouranense e a devoção mariana, designadamente ao culto, à crença, aos valores, normas e modelos de acção; no fundo a todas as dimensões que o fenómeno religioso possui com as características e a

história que a Igreja Católica tem em Portugal. Pretendemos, desta forma, interpretar os sinais recebidos e num esforço contínuo de uma leitura de recomposição local, compreender a riqueza dos modos de comunicação (as práticas) e a riqueza do seu significado (memória de um passado inscrita na tradição mouranense).

Ainda hoje, a comunidade mouranense procura na imagem de Nossa Senhora das Candeias reviver sobre o altar e nas poucas passagens evangélicas, o próprio percurso devocional de Maria. Fascina-os, talvez, aquela coragem, aquele desencanto e aquele silêncio, tão longe dos artifícios devocionais que lhe foram aplicados pelas diversas pregações e até pela própria literatura. A oração é o local de encontro de qualquer mouranense com a Senhora das Candeias que atinge o seu clímax na festa em sua honra, em honra da sua padroeira. Uma oração simplificada relativamente à oração do passado e ainda em elaboração, mas fortemente empenhada para cada um dos momentos da vida.

Se, a Igreja reconhece e recita com o seu povo as ladainhas *lauretanais*¹ (reformadas pelo Concílio Vaticano II) que ao longo dos séculos assumiram formas diversas conforme os lugares assim, nelas se inspiraram numerosos artistas de todas as épocas que traduziram em imagens um determinado apelativo mariano.

É neste sentir e agir que podemos afirmar que Nossa Senhora constitui e constituirá, indubitavelmente, um valor sentido pela população mouranense, onde a Igreja também é chamada a estabelecer um diálogo aberto, já que esta se forma como uma expectativa do homem de todos os tempos e resposta vital à mesma. Se houve tempos em que a perda de interesse pelo argumento mariano foi real, “Maria” torna a emergir de modo inédito a diferentes níveis. O fenómeno religioso “Maria” tem um valor que ultrapassa a dimensão histórica de Maria de Nazaré, isto é, o ser mulher que viveu há dois mil anos. Ela exprime uma forte exigência universal.

¹ É necessário explicitar e não perder de vista o que, Giuseppe Besutti nos relembra sobre a palavra ladainha (*litania*, do grego *litaneia* = sucessão de orações) indicava as procissões. Hoje, no entanto, designa uma forma popular de oração litúrgica, que consiste numa série de invocações. A origem e o desenvolvimento da oração litânica confundem-se com o próprio culto cristão; e as suas raízes longínquas parecem remontar aos usos hebraicos e também aos do mundo pagão. As ladainhas lauretanais, tornaram-se populares, difundindo-se por toda a parte, quando pelos fins do século XVI os peregrinos começaram a recitá-las e a cantá-las em *Loreto*. Mas não nasceram naquele santuário e naquela época: encontramo-las já transcritas em documentos mais antigos (ainda no século XII), conservado um em Paris e o outro no *Processional* de Pádua. Na origem, as ladainhas consistiam sempre numa série de elogios que concluía com um *ora pro nobis* final, que juntava ao elogio a oração (cf. 1985:38,39).

Os fiéis, de todos os tempos, recordam Nossa Senhora, dedicando-lhe, desde os primeiros séculos, basílicas, igrejas e mosteiros. O seu nome deu origem às mais diversas interpretações, entrando na tradição cristã não só com os traços essenciais dos evangelhos mas também com elementos extraídos de um volume enorme de memórias e de criações devocionais, onde nem tudo é fantasia, nesta piedosa tentativa de completar a Escritura. E, se hoje, podemos afirmar que o universo religioso é pluralista, mas ao mesmo tempo abrangente (porque permite incluir nesse universo uma grande variedade de realidades) que, embora com linguagens e discursos diferentes entre si, foram conduzindo a mundividades distintas; observamos, porém, que em qualquer lugar do país, numa serra ou mesmo planície, persistem traços de vivências religiosas que lembram e reactualizam um passado, interrogando sempre o presente porque polaridades na tarefa de construção da linguagem colectiva de memória.

O Capítulo III apresentará o nosso contributo para o modelo de leitura teológico-prático a partir do inventário anterior, como base de um ante-projecto para uma pastoral mariana na Arquidiocese de Évora.

Na Exortação *Cristifidelis Laici*, de João Paulo II, é renovado o convite a todos os leigos para trabalhar na vinha. A vida da paróquia apresenta necessidades no que diz respeito à participação; referimo-nos aos organismos participativos. O Concílio Vaticano II e o Código do Direito Canónico apresentam dois: O Conselho Pastoral Paroquial e o Conselho Paroquial para os Assuntos Económicos como órgãos de vital importância na vida das diversas paróquias.

A primeira questão que se pode levantar acerca da missão do pároco nestas circunstâncias diz respeito à forma de presidir à comunidade. É que, segundo a eclesialidade conciliar, os cristãos são co-responsáveis na vida da Igreja. Daí que o pároco deva ter como preocupação fundamental promover tal participação, sobretudo através dos órgãos participativos e dos ministérios, serviços e funções laicais. Embora com alguns núcleos urbanos, a Arquidiocese de Évora é, ainda marcada pela memória rural. Ora, sabemos que o mundo rural passou no nosso país, para não falarmos noutros espaços geográficos, por profundas alterações que afectaram a vida das pessoas, das instituições e da cultura. Impõe-se acompanhar, com uma observação atenta e análise adequada, a evolução das várias comunidades, a nova mentalidade e cultura, os centros de influência. Diríamos que as paróquias rurais continuarão a existir e a ter a sua

fisionomia própria, mas têm de se actualizar de modo a responder às solicitações do tempo e aos imperativos da nova evangelização. Desta forma, este ponto do nosso trabalho deve ser entendido mais como uma breve reflexão pensada e sentida do que como fórmula terapeuta.

Pelo que atrás expusemos facilmente compreendemos o papel preponderante que a paróquia assume nesta Arquidiocese. É com paróquias cada vez mais activas e dinâmicas que a participação e a corresponsabilidade laical consciente tomam forma. Para que uma paróquia cumpra a sua missão evangelizadora ela deve ser espaço do compromisso, da corresponsabilidade e da participação dos fiéis em comunhão com o pároco. Ela tem de ter uma dimensão prática e pastoral. Desta forma a devoção mariana no contexto da fé cristã deverá:

1. Promover a sistematização entre a reflexão exegética e teológica, a perspectiva histórica e a dimensão pastoral, a fim de ficarmos com uma visão global e enriquecedora desta importante grandeza da fé cristã (Jornadas, Ciclos de estudo/reflexão nas diversas vigararias e ou nas paróquias).
2. Integrar, na reflexão teológica de acção catequética, o papel de Maria na economia da salvação. Esta é uma forte componente defendida pelo Concílio Vaticano II, no capítulo VIII, da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Aí se afirma: “O Sagrado Concílio, ao expor a doutrina acerca da Igreja, na qual o divino Redentor realiza a salvação, pretende esclarecer cuidadosamente não só o papel da Virgem Santíssima no mistério do Verbo Encarnado e do Corpo Místico, mas também os deveres dos homens resgatados para com a Mãe de Deus e Mãe dos homens, sobretudo dos fiéis”. (LG 30) O mistério de Maria insere-se, assim, no mistério de Cristo e da Igreja. Dele recebe luz, e por sua vez, na medida em que for aprofundado, contribui de forma mais íntima e enriquecedora para o conhecimento e na vida de Cristo.
3. Progredir na acção catequética de todo o povo cristão. É necessário formar os cristãos acerca das relações da sua fé em Cristo com a devoção a Maria. Uma piedade mariana não esclarecida e fundamentada através de uma adequada catequese torna-se frágil. Como ensina o Concílio e o Papa João Paulo II na encíclica *Redemptoris Mater* no nº 42, “Maria presente no mistério de Cristo, permanece também constantemente presente no mistério da Igreja”, assim também na vida de cada cristão. O cristão e a comunidade não honram a Virgem

Maria apenas como Mãe de Cristo, mas ainda como sua própria Mãe. A sua fé diz-lhes que Ela acompanha a vida da Igreja e cada um dos seus membros no seu itinerário histórico. O grande cuidado materno de Maria é aquele que se encontra expresso nas palavras do Evangelho de S. João: “Fazei tudo o que Ele vos disser” (Jo 2,5). O seu desejo, a sua missão é fazer de todos os homens, de todas as mulheres, discípulos autênticos do Seu Filho.

O objecto de estudo inscreve-se na dinâmica da acção, sendo, por isso, marcado pelo tempo e lugar. Trata-se de um matéria complexa, sobre determinada por práticas que nascem num quadro histórico-social que lhe dá sentido, e supõe uma pluralidade de olhares e de perspectivas, de actores variados portadores de múltiplas intenções e significados.

Ainda uma palavra se impõe relativamente ao método e técnicas de recolha e de análise de dados que foi sendo utilizada ao longo deste trabalho, já que o instrumento contém em si, de alguma forma, a necessidade que recolhe. Esta afirmação é válida tanto num contexto objectivista como num quadro de uma pesquisa interpretativa, uma vez que em ambas aquele que selecciona as técnicas e concebe os instrumentos de recolha de dados é o primeiro e mais relevante instrumento de trabalho.

Utilizámos sobretudo a entrevista e a observação directa da acção. A fundamentação para o uso desta primeira técnica baseia-se na natureza do fenómeno em estudo-opinião-de difícil acesso por via que não inclua a palavra do sujeito e a interacção com alguém que provoca a eliciação daquela.

Também se justifica uma vez que privilegia o acesso ao sentido atribuído pelos entrevistados e aos seus quadros de referência, valorativos ou meramente descritivos, por via da interactividade presencial, o que aponta para a sua (re)construção durante o processo da entrevista. A observação directa de uma determinada actividade ou função é um meio forte de obtenção de dados relativos à identificação e interpretação das práticas devocionais, permitindo aceder, a outras dimensões que não as representações dos práticos. É um meio forte, exigente e caro (cf. Adler e Adler, 1994).

De facto, a observação de um acontecimento como aquele que nos ocupa, enquanto método exclusivo, sem o contraponto das análises dos participantes ou da intersubjectividade de outros investigadores, envolve um trabalho metodológico que deixa o investigador mais dependente dos seus próprios pontos de vista, e mais susceptível de enviesamento a partir da sua própria interpretação subjectiva, controlada, porém, pelo seu esforço de objectivação.

Capítulo I

Religiosidade Popular e Devoção Mariana: aproximação antropológica e histórica

1. Religiosidade popular: da abordagem antropológica à caracterização teológica

1.1. Religião e Cultura: contributo para uma caracterização

No cerne deste primeiro ponto da nossa investigação está o problema da definição de religião, debate que não se esgota e não se supera. O nosso objecto de análise não se pode reduzir a uma religiosidade institucional, mas sim a uma dimensão antropológica do sistema de sentido, que transcende as pessoas, enquanto indivíduos. A religião deve ser entendida na capacidade da pessoa humana transcender a própria natureza biológica, através de um conjunto articulado de significados objectivos e moralmente vinculativos. São processos sociais e individualizados que importa, deste modo, valorizar e compreender, dentro dos diferentes universos simbólicos. Se noutras épocas houve que valorizar as dimensões institucionais e as práticas externas, hoje, ganha terreno o estudo dos aspectos internos: a experiência religiosa e a dimensão pessoal da religião. Convém, assim clarificar o conceito que subjaz à experiência religiosa.

Num primeiro nível falamos da relação do indivíduo com o transcendente. A pessoa humana não demonstra, nem procura o mistério, ele manifesta-se. A atitude religiosa é a de uma experiência de sentido e o seu aprofundamento. Num segundo nível pode situar-se a atitude religiosa fundamental. O ser humano compreende-se a si e reconhece-se chamado ao infinito, apesar da sua finitude. Esta atitude religiosa requer uma opção fundamental escapando à relação entre o sujeito e o objecto. Num terceiro nível estão as distintas expressões e acções onde a experiência se manifesta, através de sinais que se expressam em linguagens e se partilham em comunicação. É um processo de recordação que vincula as sucessivas gerações de um grupo. Há um legado dos antepassados, uma linguagem, um modo de viver. O religioso assume assim uma dimensão social.

Dizer o que é a religião é uma tarefa difícil, nomeadamente, quando se pretende encontrar uma definição que seja aceite por diversas disciplinas (como a antropologia, etnografia, teologia), capaz de abarcar todos os fenómenos e comportamentos

considerados religiosos. Esta questão passa, também, por considerarmos como podemos procurar uma definição universal e definitiva, quando a respeito de um mesmo objecto há divergências e até diversas interpretações. Genericamente, encontramos na teoria social uma tendência funcionalista, que persegue as funções sociais do religioso (ou aquilo que pode ter uma função religiosa na sociedade), e uma tendência substancialista que procura delimitar, a partir de critérios unívocos, o religioso denotativo nas sociedades.

Se partirmos do estudo de Yves Lambert (cf. 1991)² podemos, historicamente, identificar três grandes linhas definidoras de religião. A religião considerada como um tipo particular de ideologia; ou o inverso, da ideologia é que advém um tipo particular de religião; e, entre estes diferentes modos de entendimento, encontramos todas as outras definições que procuram acima de tudo especificar a religião com a ajuda de critérios substantivos tais como o supra-natural, o invisível, o culto, o rito.

Não caberá neste nosso estudo percorrer o caminho que a evolução das diversas e diferentes definições de religião foi tomando ao longo do final do século XIX e XX, mas acima de tudo e de modo genérico, distinguir três gerações principais de definições da religião, a fim de a compreendermos como processo cultural e como desafio social. A primeira, fortemente marcada pelo contexto positivista dos debates sociológicos e etnológicos dos estudos de Parsons, Lévy-Bruhl e Malinowsk. A segunda, identificada sobretudo com os problemas da referência ao sagrado e, à semelhança de Durkheim, em favor da fenomenologia. Há a registar também as influências das concepções marxistas da religião que permanecem, talvez ainda hoje, sensíveis na Europa. Por fim a terceira geração, na qual adquire sentido a distinção estabelecida entre as definições substantivas e as definições funcionais, desenvolvendo-se estas últimas a favor do funcionalismo, depois da secularização.

Há uma pluralidade de filosofias da religião, conforme os pressupostos adoptados. Após o cosmocentrismo grego e o teocentrismo medieval aparece o antropocentrismo moderno e contemporâneo, lançado pela reflexão humanista de

² Usaremos na apresentação deste trabalho a norma internacional, conhecida pelo nome da associação que a patrocina, APA. Cf. AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2001⁵). *Publication Manual of the American Psychological Association*. Washington: APA.

Nicolau de Cusa e Pico de la Mirandola, alargado por Descartes, iniciador de um pensamento no qual a razão humana é a chave de toda a realidade. Espinosa elevava a razão humana a categoria divina e Kant alicerçou o seu programa filosófico na razão crítica. Caminha-se para a concessão absolutista do ser humano (Fichte, Hegel, Schelling). O homem como realidade espiritual é reduzido a um processo de racionalização universal. As verdades religiosas reduzem-se a expressões de natureza simbólica e moral da pessoa. Com frequência, a perspectiva da modernidade sobre a religião evidencia preconceitos como o de Voltaire, que reduz o religioso a uma forma de superstição. Outras perspectivas modernas indicaram outras direcções. Na linha da sociologia weberiana, a religião não se identifica com a irracionalidade, ela deve ser vista, antes, como uma forma de racionalização da experiência do mundo.

O fenómeno religioso, como permanente sistema de sentido, criou factos, formou personagens, deixou instituições, marcou as letras, fomentou as artes, apontou valores e norteou causas. Mas as interpretações, que visam explicar o lugar desse conjunto simbólico nas culturas, podem ser antagónicas. (cf. Lambert, 1993: 78). Temos aqueles que falam de um esvaziamento da religião pelos efeitos da modernização e os que vêem na religião a fonte primordial do sentido e dos valores. E nesta perspectiva, a sociedade não pode evitar que algo desempenhe esta função.

As duas visões simétricas correspondem a tradições intelectuais que estão na forja conjuntamente com o processo histórico da secularização. A partir do século XVIII, desenvolveu-se, sistematicamente, um ponto de vista segundo o qual as religiões seriam uma invenção humana ou então o homem seria o autor autónomo do sentido e dos valores, distantes de uma transcendência longínqua. O século XX viu precisamente estas concepções penetrarem em massa através do laicismo, do comunismo, e, de uma maneira muito difusa, a ideia de um Deus impessoal. Após a democracia pluralista, os direitos do homem tornam-se os fundamentos primordiais do ser. Em suma, os sistemas (de sentido e de valores) autónomos, relativamente à religião, mas não forçosamente opostos a ela, encaminham-se ou convergem para a função da integração social.

Uma definição deve permitir, antes de mais, explicitar e analisar o sistema das fronteiras e da sua evolução e não fixar uma fronteira única. O ideal seria inscrever-se no quadro de uma teoria geral dos sistemas de referências, cujas definições conjuntas representariam, aquelas que serão consideradas como religiosas e aquelas que o não

serão. Face aos dados apresentados, a proposta de Lambert revela alguma eficácia na organização de um programa de definição da religião. O sociólogo francês aponta para três elementos constitutivos (cf. Lambert, 1991:82):

- 1) O primeiro elemento aponta para existência dois mundos, duas ordens de realidade, aquelas que servem as formulações descritivas e as interpretações supostas (dualidade/unidade). De um lado, um mundo dito natural ou empírico, visível ou humano; de outro lado, um mundo dito sobrenatural ou supra-empírico, invisível ou supra-humano;
- 2) O segundo elemento prende-se com o facto da existência de formas específicas de comunicação entre os homens e o mundo pelos meios simbólicos (orações, rito, sacrifício, culto).
- 3) O terceiro elemento refere-se à existência de formas comunitárias.

Mas a definição de religião precisa de se articular com uma noção de cultura. Desde que a Antropologia se começou a afirmar como ciência autónoma, um número considerável de definições de cultura foi lançado para o debate das ideias. A investigação antropológica ajudou-nos a reconhecer a série de elementos que se tornaram parte essencial de qualquer entendimento contemporâneo de cultura. Uma das maiores contribuições da Antropologia tem sido a formulação de modelos teóricos que têm possibilitado uma melhor compreensão do que se entende por cultura e de como diferentes culturas se desenvolveram, sofrem alterações e se relacionam entre si.³

Porém, as definições de cultura são em número bastante considerável. Não cabe aqui explorar a visão classicista da cultura que dominou e influenciou largamente as mentalidades.⁴ Todos os povos ou clãs, que ainda não viviam de acordo com as normas culturais classicistas, eram considerados inferiores, primitivos, ignorantes, e como tal, passíveis de educação, conversão e objecto de campanhas civilizadoras.

³ Sempre que abordarmos, neste ponto do nosso estudo, a expressão cultural, usamo-la, aqui, no sentido da visão e interpretação do mundo, conforme às tradições recebidas e desenvolvidas por cada grupo humano

⁴ A cultura encarada como sinónimo de erudição. “Segundo esta noção, só teria cultura as pessoas que lêem os clássicos visitam museus ou vão a concertos. É comum ouvir-se dizer que certo indivíduo tem muita cultura e outro não. O primeiro usa uma linguagem esotérica e participa em todas as actividades culturais da sua terra. O segundo nunca entrou num museu, nem sabe quem escreve a *Iliada* ou *Os Lusíadas*. Num âmbito mais vasto esta noção de cultura estava exclusivamente associada à civilização ocidental. A cultura era entendida como um conjunto de valores imutáveis enraizados no mundo greco-romano. Era um conjunto de regras, valores e comportamentos estáticos e eternos que todos deviam adquirir e assimilar”. (Silva, 1994:11-12)

Actualmente, a concepção elitista e restritiva de cultura está em desuso. Em seu lugar existe uma visão dinâmica. As culturas são encaradas como produtos da actividade humana. Há muitas e variadas culturas. Elas têm história, podem desenvolver-se, entrar em declínio e extinguir-se. Para tal contribuem vários factores, nomeadamente a facilidade de comunicação existentes no mundo actual e os estudos antropológicos e etnográficos. Nunca, como noutra época da história, o homem teve tantas possibilidades de conhecer outros povos. Também nunca, como hoje, houve tanta gente em contacto directo e diário com pessoas de outras culturas e religiões, quer no local de trabalho, quer no local de habitação.

A relatividade das culturas constitui outro plano de abordagem. No século XIX, Tylor definia a cultura como o conjunto dos conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e outros hábitos e maneiras de agir adquiridos pelas pessoas enquanto membros de um grupo social. Ela é fruto da razão e está sujeita a um processo de evolução gradual. No seguimento de Tylor, outras definições apareceram, nomeadamente nos estudos antropológicos e etnográficos, algumas das quais tiveram um grande impacto na vida intelectual e científica dos últimos duzentos anos. (cf. Silva, 1994:13-14) A título exemplificativo é de referir a divulgação alcançada pelo positivismo e evolucionismo que tiveram em Comte e Darwin os seus maiores defensores e expoentes.⁵

O funcionalismo é outra corrente que pretende explicar a cultura a partir das funções que são exercidas por todos os elementos que compõem a sociedade. Interessa-se pelo presente, mas não pelo passado. A sociedade é vista de acordo com as funções exercidas pelos diversos grupos, estruturas ou crenças nela presentes. A cultura é, deste modo, um sistema social, um sistema que funciona. Malinowski, um dos primeiros antropólogos funcionalistas, defende que cada cultura deve a sua integridade e a sua auto-suficiência ao facto de satisfazer todas as necessidades básicas, instrumentos e instituições sociais, que existem para saciar as necessidades de cada indivíduo e de cada grupo, as suas predisposições e interesses.

⁵ Refira-se que as teorias do positivismo e do evolucionismo consideram que a humanidade e as sociedades estão envolvidas num processo contínuo de evolução que, partindo de um estado inferior se dirigem infalivelmente para um superior. Segundo esta perspectiva, as sociedades evoluem de simples a complexas. As sociedades pouco organizadas que ainda hoje existem nalgumas áreas do globo seriam resíduos desse estado primitivo que todas as sociedades humanas um dia partilharam. (cf. Silva, 1994: 15)

Assim, a noção de cultura que nos parece mais útil é aquela que foi proposta pela antropologia semiótica e simbólica, através de Clifford Geertz.⁶ Afirma que uma definição de cultura deve englobar os seus aspectos cognitivos assim como as suas expressões concretas. Significa que, para compreender uma determinada cultura, não é suficiente conhecer as ideias e doutrinas que as estruturam; é preciso ter em conta os comportamentos sociais expressos em acontecimentos, como festividades públicas, rituais familiares ou simplesmente da rotina quotidiana. Geertz sublinha, ainda, que a cultura não é privada, e que ela é histórica, no sentido em que se trata de um sistema transmitido de sentidos incorporados nos símbolos que os indivíduos dessa cultura herdaram do passado e transmitem às gerações futuras. Da definição proposta ressaltam as seguintes características:

- a) a cultura é entendida como um conjunto de normas;
- b) a cultura é um modelo perante o qual se erguem e avaliam comportamentos;
- c) a cultura serve para enfrentar com êxito as dificuldades da vida, neutralizando conflitos, resolvendo e prestando auxílio, protecção e segurança;
- d) a cultura é pertença de um grupo e é pública;
- e) as culturas têm história e são transmitidas historicamente, não são objectos sem vida, mas sistemas que evoluem ou retrocedem com o tempo. (cf. Silva, 1994: 16-17)

Desta forma, podemos entender que a cultura tem uma dimensão histórica e social e que não há culturas inferiores e culturas superiores. Todas elas são sistemas orgânicos que respondem a certas necessidades da vida individual ou social, às quais dão resposta através de símbolos. Precisaríamos dizendo que não podemos compreender os mitos, os rituais, a cultura religiosa, se não procurarmos o significado do conjunto mítico e simbólico dos que a utilizam e vivem. Compreender é, primeiro que tudo fazer um esforço de análise de como somos capazes de entender raciocínios e modos de representação que não são os nossos. Isto significa que, para além do estranho e da diferença, nós devemos procurar o sentido profundo. Ao longo dos tempos, vários factores têm sido apontados na viragem da compreensão da cultura e tendem para o

⁶ A cultura é aqui definida como “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as suas atitudes em relação à vida”. (Silva, 1994: 16)

abandono da visão classicista. A crise da modernidade e o contributo da Antropologia ocupam, decerto, um lugar de relevo. No espaço teológico, devemos a autores como Paul Tillich o interesse pelos problemas da cultura e da sua relação com a teologia e a religião.⁷

1.2. Religiosidade e cultura popular: debate em torno da polissemia dos termos

O discurso correcto sobre o nosso argumento, religiosidade popular, exige uma precisão de significado uma vez que não existe uma acepção universal. Apresenta-se mais como um conteúdo de um problema do que uma definição precisa de um campo temático. Se a religiosidade popular manifesta a particularidade de cada cultura, ela é tão variada quanto as culturas em presença. Numa mesma comunidade, podem coexistir várias manifestações de religiosidade; na mesma rua duma cidade, podem conviver diversas culturas.

Certo é que o termo religiosidade é o mais usado entre os investigadores. Mas nem por isso mesmo deixa de estar carregado de uma certa ambiguidade, que exige a sua clarificação. O adjectivo popular vê-se aqui como uma especificação cultural que qualifica esta forma de religiosidade.

No início dos anos oitenta dois autores, um francês e um brasileiro, dedicaram-se a analisar de maneira crítica a utilização do conceito de “religião popular” nas ciências sociais. Em 1982, François-André Isambert publica “*Le Sens du Sacré, fête et religion populaire*”. No mesmo ano, Rubem César Fernandes publica o livro “*Os Cavaleiros do Bom Jesus, uma introdução às religiões populares*”; no ano de 1984, publica um artigo sobre “Religião Popular: uma visão parcial da literatura recente”.

⁷ Paul Tillich, filósofo e teólogo que nos seus inúmeros livros, desenvolveu as suas ideias relativas à base da vida religiosa, entre os quais encontramos *O símbolo religioso* (1928), *A situação religiosa* (1932), *A interpretação da História* (1936), *A era protestante* (1948) e *Dinâmica da fé* (1957). No *Valor do ser* (1952), tratou da alienação dos indivíduos na sociedade e defende que a existência se sustenta em Deus como fundamento de todo o ser. Tillich cria que a teologia protestante podia incorporar a postura crítica e dos conceitos científicos do pensamento contemporâneo sem colocar em perigo a sua fé cristã. Assim, não deixou de recorrer a noções de psicologia aplicada e à filosofia ocidental existencial nos seus intentos de renovar o papel da teologia na sociedade secular moderna. A sua *Teologia Sistemática* (3 volumes, 1951-1963) foi o instrumento principal desta reformulação.

A partir de uma recensão das obras francesas, Isambert em 1982, e das obras brasileiras, Rubem César Fernandes em 1984, chega-se à explicitação dos problemas e das dificuldades no que concerne à utilização do conceito de “religião popular” nas ciências sociais dos seus países. Assim, os anos oitenta são o momento chave nos estudos da religião, no modo como os investigadores destes dois países compreendem e utilizam o conceito de religião popular, dando origem a um vasto número de trabalhos realizados após os seus estudos.⁸

Face a um conjunto de reflexões complexas, o autor do estudo histórico da construção do conceito de religião popular em França, Francois- André Isambert, propõe-se fazer uma primeira abordagem ao tema, numa perspectiva mais epistemológica que metodológica sem esquecer, porém, os contextos históricos e as analogias que existem entre as ciências sociais, os factos religiosos e o mundo eclesiástico. Mostra que se trata de um conceito ancorado na história da modernidade, utilizado depois do século XVII, para identificar e designar as superstições populares e daí para a frente, entre os séculos XIX e XX, com uma pretensão mais científica. Conclui, então, que a noção conheceu dois processos de elaboração, o primeiro de natureza científica, realizado pelas ciências humanas e o segundo de natureza ideológica, desenvolvido pelas Igrejas. Na sua opinião estes dois processos não se podem dissociar, uma vez que, eles estão mutuamente ligados e no seio deles há uma ambiguidade metodológica.

Uma [das teorias] dá à religião popular o carácter de uma reacção, isto é, de uma revolta contra a religião oficial, julgada demasiado opressiva, demasiado abstracta, ou pura e simplesmente estranha [...]. A outra insurge-se contra o carácter secundário desta reacção. Para ela, “as religiões oficiais representam uma espécie de ‘domesticação’ das religiões originalmente “selvagens” [...]. De um ponto de vista metodológico, é evidente a partir de agora que a ambiguidade fundamental reside no facto de a religião popular ser abordada sob duas vertentes diferentes e frequentemente misturadas, embora absolutamente incompatíveis. A primeira é a de uma noção sinalética destinada a delimitar um terreno, devendo a observação dizer *à posteriori* as características do objecto encontrado em cada caso. A segunda qualifica *à priori* o objecto. (Isambert, 1982:38)

⁸ Este confronto entre estes dois universos de investigação foi analisado em: Reesink, 2007.

O próprio autor deixa pressupor que para se explicitar o conceito, numa teoria muito elementar aceite por todos, teríamos de recorrer ao facto de a religião popular se constituir como um sector da vida religiosa independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que a ela se encontram ligados. Salienta, contudo, o risco de tão forte independência poder ir até uma situação de franca oposição. Assim, a partir de 1970, os “arautos” da religião popular não hesitam na proclamação dos seus atributos essenciais. Seria como que um fenómeno espontâneo que tem origem na criatividade colectiva e corresponde, essencialmente, a necessidades afectivas provenientes, quiçá, do desejo do homem se ligar ao divino através de relações simples e directas. Cria-se assim, uma certa oposição à Igreja estabelecida julgada, muitas vezes, como demasiado oficial e distante.

Depois, Isambert segue, inevitavelmente, o percurso da construção do objecto de investigação nas ciências humanas, sobretudo na sociologia, na história e no folclore. Identifica as dificuldades da construção de um objecto que se revela tanto menos um objecto imediato, que não pode ser ligado, por uma simples descrição, a um estado religioso de classes populares. (cf. Isambert, 1982:76)

Face às inúmeras questões que vão surgindo, o nosso autor, reflecte sobre a analogia quase directa que a religião popular, na maior parte dos investigadores, tem com a ideia de festa, de sagrado e do culto dos santos, sem esquecer que, enquanto se afasta do sistema estabelecido, este será também próprio de determinadas camadas sociais – aquelas que mais se afastam do sistema dominante. O autor não deixa de criticar, todavia, este essencialismo que acaba na identificação de um fenómeno uniforme e universal.

A sua reflexão vai conduzi-lo, ainda, ao facto da expressão “religião popular”, sobretudo o termo popular, ser objecto de demonstradas incertezas semânticas e imprecisões, bem como, das dificuldades interpretativas que o adjectivo popular junto ao substantivo religião provoca, consubstanciando-se em inúmeras nuances que traduzem clivagens sociais. Registemos algumas das questões que se colocaram nesta fase do seu estudo.

Caracteriza-se a “religião popular” como pertencendo às classes pouco cultas? Então, não se trata de um objecto único, mas de todas as formas de religião que se podem identificar nessas mesmas classes, incluindo a ausência de religião. Pertence a religião a um povo, a uma região, a um determinado meio? É a religião popular dos não clérigos, dos leigos para quem a religião não é o resultado de um saber especializado, nem uma profissão? Finalmente é a religião “popularizada”, difundida outrora pela autoridade hierárquica e adoptada massivamente, como esta comunhão solene, pomo de discórdia entre os pastores? Ou será necessário reservar a noção de “religião popular” para uma religiosidade específica, emanando sob qualquer forma do povo? (Isambert, 1982:30-31)

Todo este questionamento revela a ambiguidade e polissemia do conceito em estudo, além de todos os problemas e dificuldades teóricas e metodológicas que se impõem. A polissemia é uma característica comum às ideias fortes em ciências sociais. Condená-la em nome de uma clareza cartesiana significaria romper com a linguagem que nos mobiliza. Ignorá-la, pelo contrário, implica a renúncia ao sentido crítico ao qual se associa o nome da ciência. Desta forma, Isambert faz este trabalho de crítica científica sobre o conceito de “religião popular”, mas também reforça o seu valor na investigação relativa aos factos religiosos. A fim de se evitarem desnecessárias confusões deverá, o sociólogo:

Falar de “religião popular” poderia significar a abertura a formas religiosas não categorizadas nem qualificadas previamente pelo seu conteúdo. A posição social em que os sistemas de crença radicam poderia servir já não para explicar os seus desvios ou valorizar o seu enraizamento, mas para tornar inteligível o “suspiro da criatura” como as alegrias colectivas. (Isambert, 1982:122)

Relativamente aos comentários de Fernandes sobre o conceito “religião popular”, este recupera dois dos seus anteriores trabalhos. Está em questão, no primeiro trabalho, “a etnografia de um peregrino”, publicado em 1982; o segundo, é uma edição de manuscritos, produzida pela Academia Brasileira e publicada em forma de artigos, em 1984. Na sua primeira obra, o autor orienta a sua análise com base nas caracterizações do “catolicismo popular brasileiro”, mas também sobre a questão mais ampla das “religiões populares”. Na segunda obra, disserta com maior precisão sobre o conceito, aproximando-se das considerações de Isambert. É assim que, falando da abundante literatura sobre o sujeito e no intuito de explicitar aquilo que ele apelida de um sujeito “controverso”, Fernandes assinala três grandes dificuldades do conceito:

1- No primeiro ponto coloca em evidência que a noção “recupera uma grande variedade de fenómenos”. (Fernandes, 1984:3) Para melhor compreendermos este aspecto, falamos de diversidade regional e de variações segundo as crenças religiosas (tradições de origens étnicas múltiplas).

2- No segundo ponto trata de dizer que o termo não é indígena. Dito de outro modo, “ninguém se identifica como praticante da *religião popular*”. (Fernandes, 1984:3) Algumas críticas recordam que esta noção é sobretudo o fruto do pensamento intelectual. Fernandes assinala o uso histórico do conceito pela hierarquia da Igreja Católica brasileira, com uma faceta mais pejorativa (pelo próprio processo do romantismo) ou mais que positiva (depois do Concílio Vaticano II). Refere ainda que, a Igreja e o Estado, também se serviram da noção para ajudar na construção de uma identidade nacional, assim como a indústria cultural, que se apropriou deste termo. Aprofundando a sua análise, o autor pensa que a noção “balança entre a acusação e o louvor”. (Fernandes, 1984:4) “Não é fácil de distinguir onde termina a militância e onde começa a análise dalguns sentidos mais objectivos. Pertencente às relações ‘elite e ‘povo’, esta implica as identidades do sujeito e do objecto do discurso”. (Fernandes, 1984:4)

3- No terceiro ponto trata da polissemia da noção, atribuída ao termo “popular”, que é utilizado em diversos sentidos, nem sempre coincidentes. Deste modo, Fernandes enumera os dois sentidos mais recorrentes: “popular” designa aquilo que convém à maioria dos indivíduos ou designa as classes mais baixas. A expressão “religião popular” é utilizada para indicar as religiões fora do controlo da autoridade eclesial.

Porém, apesar destas suas reflexões, Fernandes crê ainda no valor do conceito para as ciências sociais, afirmando que “a polissemia é uma característica comum às ideias fortes nas ciências sociais”. (Fernandes, 1984:5) É importante dizer que, se de um lado, o conceito de “religião popular”, numa facção mais generalista em França, parece referir-se sobretudo ao catolicismo, por outro lado, no Brasil, falamos de “religiões populares” para evocar diversas tipologias de religiosidade. Mas, mesmo aqui, é por

analogia ao catolicismo que esta noção se aplica. A maior parte dos trabalhos que evoca a “religião popular” fala também do “catolicismo popular”.

No caso brasileiro, não pode afirmar-se que há uma identidade católica multiforme, mas sempre com o seu eixo no mesmo fundo comum: a consciência de uma herança colectiva que faz de todos um e de cada um actor da mesma história, de uma mesma cultura, de uma mesma “natureza”. Este fundo comum é o núcleo da construção de ser católico e é por referência a ele que os indivíduos elaboram a sua identidade e a sua prática. É por esta razão que o catolicismo aparece, de facto, como um. Ele aparece, assim, como uma aproximação concêntrica do campo católico: movimento, circulação, reflexão, prática e interpretação teológica, permitem compreendê-lo como um processo complexo e em transformação. Ele permite apreender melhor a característica da fé plural e universal.

Na perspectiva de Giacomo Paneghini, o termo religiosidade diz respeito não tanto à manifestação ou organização do religioso mas mais à sua raiz antropológico-existencial. (cf. Paneghini, 1996:29-30) Contudo, não podemos esquecer as inúmeras e diversas interpretações que o termo religiosidade popular encerra em si mesmo. Após muita discussão, o termo entra no debate teológico e eclesial e desenvolve-se, sobretudo, no período pós-conciliar, já precedido e em parte até condicionado, por dois séculos de debate cultural: o iluminismo e o romantismo⁹.

Contextualizando melhor a questão, o interesse do debate passa pela religião, etnologia, sociologia, psicologia, filosofia e teologia, bem como, inevitavelmente, pela ideologia que força cada vez mais a interpretação. Surgem, então múltiplas abordagens que permitiram explorar, do ponto de vista cada vez mais diversificado, a religiosidade popular. Esta, então, descrita de diversas maneiras: como folclore (sabedoria do povo), como expressão espontânea da personalidade colectiva do grupo humano, como fundo comum da expressão religiosa de um povo, como retrospectiva antropológica das diversas religiões, como produto religioso da classe desfavorecida contraposta à classe que domina e como religião espontânea oposta à religião unificada. (cf. Paneghini, 1996:14)

⁹ O Iluminismo que apresenta a religiosidade institucional como matéria sacra do poder e a questão popular como o lado obscuro da “velha cultura” (obra do passado). O Romantismo que reagindo ao racionalismo iluminista, revaloriza a religião popular identificando-a como uma das mais relevantes expressões do “espírito do povo”. (cf. Paneghini, 1996:13)

A longa série de modelos de compreensão constitui a substância dos dois modelos de base: o iluminista (modelo dicotómico) e o romântico de integração comunitária (modelo de complexidade). Modelos que possuem algo em comum, uma vez que são dominados por uma preocupação mais ideológica do que autenticamente científica, conduzindo a religiosidade popular, mais genericamente, na base de um interesse cultural do que no especificamente religioso. Face à variedade de interpretações, facilmente percebemos a origem do estado de complexidade da realidade em estudo.

Podemos considerar que esta complexidade emerge, desde logo, nos dois termos: religiosidade e povo (popular). Se o primeiro termo reclama prevalentemente uma perspectiva antropológica, psicológica existencial, o segundo termo, pelo contrário, reclama uma perspectiva sociológica e cultural. A cultura iluminista põe o acento, de forma crítico-negativa, sobre o termo “religiosidade”, enquanto o romantismo dá uma maior atenção e valoriza o termo “popular”¹⁰. Em contraponto com a posição de Marx que considerou alienante toda e qualquer forma de religião, surge a posição de Gramsci que orienta a sua pesquisa para uma modalidade mais particular, segundo a qual o povo exprime a religiosidade no contexto de uma cultura que lhe é própria, uma cultura do folclore (visão do mundo que o povo tem). Consequentemente, a redução de Gramsci da religião popular, a religião de uma classe “desfavorecida” não tem em conta o facto de que esta religião é praticada, hoje, por pessoas de qualquer estrato social. No entanto, é com Guizzardi, numa interpretação sociológica, que a investigação mais recente tende a evidenciar o significado social ou comunitário desta religiosidade frente à degradação cultural, como exigência de recuperação de uma identidade colectiva. (cf. Panteghini, 1996:18)

A hierarquia da Igreja, ao abordar a questão da religiosidade popular nas suas mais diversas manifestações, fá-lo tendo presente que esta é também uma característica do verdadeiro cristianismo. Refere ainda que a diversidade da linguagem

¹⁰ Partindo de uma concepção elitista de cultura, o iluminismo, havia descrito a religiosidade popular como “religião da plebe”, do povo ignorante que não se conseguiu libertar da emotividade, da fantasia e incapaz de seguir e realisticamente sentir a razão. A religião é vista como um resíduo arcaico da contenda humana. (cf. Panteghini, 1996: 16)

prevalentemente conceptual, mais do que unificada e simbólica, adapta-se e exprime melhor o conhecimento experiencial do que o popular.¹¹

Do ponto de vista romântico a religiosidade popular aparece caracterizada pela espontaneidade e riqueza vital, pelo livre espaço deixado ao sentimento, à fantasia, ao jogo simbólico, à sugestão do mito. O popular supera o espontâneo, o natural. O homem colectivo experimenta uma abordagem mais imediata, simples e directa com o divino. Nesta linha situam-se os estudiosos que tendem a unir o popular com o tradicional.

Na expressão religiosidade popular, o elemento dominante é representado pelo substantivo (a religiosidade), enquanto o adjetivo (popular) qualifica o modo como a religiosidade se exprime. De facto, a maior parte dos estudiosos tende a colocar o acento sobre o popular, acabando por reduzir a religiosidade a um produto do popular entendido como factor social. (cf. Panteghini, 1996:39)

O povo possui uma espécie de instinto que sustenta e mantém a hereditariedade do passado e comunica-a até à nova geração quase por transfusão física. Não se trata de tradicionalismo, mas de uma realidade primordial, comum à pessoa colectiva, à alma comunitária do grupo. Sentimento e memória são a força constitutiva de um universo religioso que se exprime nas diversas manifestações históricas: crenças, mito, rito, poesia, cânticos. Luís Maldonado fala de uma religiosidade de «base» popular, não propriamente ligada a situações económico-sociais, mas a um modo típico e próprio de reportar-se à transcendência. (cf. Maldonado, 1985:15-16)

Observemos ainda a abordagem que nos é proposta por José da Silva Lima, relativamente ao conceito de religiosidade popular.

Religiosidade popular poderá ser entendida como um conjunto de comportamentos, ritos e gestos religiosos de um povo, caracterizados pela simplicidade e pobreza (pelo menos externa), que, dentro da bipolaridade “religião oficial – religião praticada”, manifestam, por um lado, a sua relação e abertura ao divino, e por outro, a sua contextura sociocultural portadora de elementos étnicos e de “desvios” inconscientes. (Lima, 2001: 107)

¹¹ A confirmar esta afirmação vejamos as atitudes de João XXIII na sua peregrinação a Assis e Loreto; Paulo VI, a Fátima; João Paulo II a Guadalupe, Czestochowa, Padova, Fátima, etc. Muitas formas de devoção popular, como a recitação do rosário e a *via crucis* por parte de sacerdotes e religiosos, confirmam aquilo que se disse a propósito da religiosidade popular. (cf. Panteghini, 1996: 20)

Situemo-nos nesta definição e teçamos, desde agora, algumas pistas de interpretação como forma de complemento da nossa análise, recorrendo igualmente ao estudo de Manuel Clemente.

Encarar a religiosidade popular em oposição a um pensamento e a uma vivência positivista e racionalista é, de certa forma, dizer que esta é uma vivência mágica (cf. Clemente, 2002: 21); enquanto cultura aberta, não circunscrita nos limites da explicação científica acerca do mundo e da vida; enquanto compreende a realidade como um todo; enquanto considera os objectos ligados entre si por uma simpatia de semelhanças místicas; enquanto mentalidade mais racionalista não tem grande significado.

O cristianismo popular é simbólico, porque tem em conta mais o cosmos do que a história, como conjunto de símbolos reveladores do sagrado.

A religiosidade popular pode dizer-se imaginativa, apegando-se às quatro realidades primordiais – água, fogo, terra e ar – como matrizes de todas as imagens e simbologias. Se o universo não muda e permanece nos seus ritmos, a sua simbologia fundamental também não muda. O mundo das imagens é o dos sentimentos. Por isso mesmo se pode apelidar a religiosidade popular de mística, porque procura descobrir mais além daquilo que o quotidiano mostra ou o concreto propõe. Apreende a realidade não cerebralmente, mas existencialmente. Não se detém no detalhe, mas na totalidade como tempo unificado – o passado, o presente e o futuro fundem-se como um todo. (cf. Clemente, 2002: 22s)

O catolicismo popular é também festivo, celebra-se em determinados momentos importantes e significativos da pessoa ou do grupo. Não podemos esquecer que a religiosidade popular capta essencialmente a mensagem evangélica na sua teatralização, como visualização do anúncio. Assim, possui igualmente uma dimensão comunal, enquanto festa de um grupo (as confrarias, irmandades e associações religiosas) são manifestações importantíssimas deste carácter da religiosidade popular. Desta forma, a religiosidade popular assume carácter político ou nacional, enquanto veículo da memória dum grupo perpetuada numa tradição. Todavia, nenhuma definição dada poderá esgotar a realidade nem excluir as outras. A religiosidade deve contextualizar-se. As práticas que integram dizem a dialéctica histórica, social e cultural de uma comunidade. Ela aparece como a referência comportamental de uma síntese cultural, como memória histórica e social. (cf. Clemente, 2002: 23-25)

Se atendermos ao facto da existência de uma interpretação que põe o acento sobre o popular, tendemos quase a enfatizar o aspecto sociólogo, sobretudo na chave neo-marxista e classicista, mas também na chave iluminista ou romântica. Aquele que põe o acento sobre o termo religiosidade, ao contrário, ressalta o aspecto antropológico, psicológico, existencial, fenomenológico ou teológico. É nosso entendimento, considerarmos a religiosidade como o terreno ou o universo de pertença e o popular como uma qualificação particular do religioso, um modo de viver e de exprimir a religiosidade, uma sua específica inculturação. O problema, ao chegarmos a este ponto é o de precisar o específico desta religiosidade sem introduzir, *a priori*, juízos de valor. Parece oportuno recorrer ao conceito de cultura, porque assenta em critérios de diferenciação sem ser discriminatório.

Interessa como filtro da visão individual e colectiva, pois a cultura pode assumir uma valência tanto positiva como negativa. O que é facto é que uma cultura “douta” traz consigo uma conceptualização, favorece a clareza expressiva mas pode acabar com o sentido do mistério, enquanto a cultura popular, trará a simbolização, e mover-se-á, num certo sentido, na direcção inversa.

Quando falamos de cultura popular ou de folclore, referimo-nos, habitualmente, a uma cultura caracterizada pela imediatez, pela espontaneidade e pela transparência: a presença da mediação mais simples, menos elaborada e complexa a respeito da outra forma de cultura, qualificada como “douta” ou “institucional”.

As duas formas culturais, ainda que se movam no terreno da fé ou de uma visão do mundo comum, estão sujeitas a incompreensões, sobretudo pela diversidade do código linguístico adoptado. A cultura institucional é caracterizada na sua preferência pela linguagem conceptual: a linguagem da distinção, que tende para a explicação racional da realidade e da experiência. A cultura popular preferiu desde sempre a linguagem simbólica: a linguagem da união, mas do ponto de vista institucional, da “possível confusão”. Trata-se de dois modos diversos de organizar a experiência. Dois modos que podem integrar-se e completar-se, mas que podem gerar incompreensão e conflito. Por exemplo, a interpretação do êxito babélico ou pentecostal depende do espírito com que as duas linguagens se encontram.

Ao aceitarmos esta qualificação, temos de deixar de fora as expressões mais abstractizantes da relação com Deus. Não há lugar a vivências da fé em mediações. A

religiosidade popular é, de raiz, estranha a uma fé intelectual. Pelo contrário, a religiosidade popular move-se no universo do simbólico. “A religiosidade popular não ganha o divino por salto intelectual: detecta-o, pressente-o, busca-o, na cerimónia, no objectivo, no ambiente”. (cf. Clemente, 2002:19)

Sem pretendermos entrar na complexa problemática da incidência da mediação cultural, na visão mais genérica e na visão religiosa e da fé em particular, podemos observar que quanto mais esta mediação é estrutural no plano institucional e elaborada no plano conceptual-doutrinal, tanto mais resulta a clareza da visão, apesar de esta comportar sempre um risco no seu plano vital (perigo do formalismo). Na religiosidade popular o espaço da mediação cultural é menor; ela consente uma maior transparência em relação à visão espontânea. Uma visão que apresenta o carácter próprio daquilo que é popular: a espontaneidade, a afectividade, o forte elemento emotivo, o gosto pelo maravilhoso, o sentido de festa, o directo alcance do real no simbólico (pensemos nas devoções a certas imagens e até a necessidade do contacto físico com imagens e relíquias). Todas estas características distinguem esta visão da religiosidade institucional que tende, inversamente, a privilegiar a racionalidade e aprofundamento teológico, que mantém clara a distinção do simbólico e a realidade que diferencia a emotividade, que faz referência a uma precisa ortodoxia dogmática.

A observação desta diferença não implica algum juízo de valor. Do ponto de vista da fé cristã este juízo não é de parâmetro cultural, mas de referência à Palavra, que é Jesus Cristo. Não se trata de uma contraposição de verdadeiro ou falso, autêntico ou não autêntico. Ambas as formas de religiosidade podem ser autênticas ou não, segundo a fidelidade à Palavra e à sinceridade do coração. Relativamente à qualificação de “douta” ou “institucional”, a religiosidade popular não é menor: é simplesmente diversa, mas de uma diversidade que invoca integração, complementaridade, colaboração. Podemos afirmar, que nesta perspectiva, a religiosidade popular se distingue sem se contrapor, pelo menos na linha de princípio, à religiosidade institucional.

Também o factor cultura incide, de algum modo, sobre a expressão da religiosidade. A religiosidade popular comporta, hoje, uma visão cultural menos ligeira e menos próxima da visão da espontaneidade. Todavia, a religiosidade popular revela uma sabedoria que é fruto de esperança e ainda uma implícita filosofia perante certos factos da vida, perante a dor, a angústia e a morte.

Partindo desta consideração, neste nosso estudo, utilizámos a polaridade e não a dicotomia (religiosidade popular-religiosidade institucional ou oficial), entendendo os dois termos em forma de distinção, não de contraposição. A perspectiva adoptada foi a de uma complementaridade sobre estas duas formas da visão religiosa e recíproca integração na visão eclesial total, no quadro de uma Igreja povo de Deus que dá voz aos diversos carismas e ministérios.

Recorremos, em última instância, ao estudo Reesink, já antes referido, “*Pour une perspective concentrique de catholicisme brésilien*”, onde nos confrontamos, a dada altura, com o pensamento da autora relativamente à problemática da polissemia do epíteto “popular” acoplado ao substantivo “catolicismo” e ao substantivo “religião”. (cf. Reesink, 2007: 313-331) Todavia, esta palavra continua a ser utilizada e a inquietar os investigadores, que procuram de todas as formas apagar a carga pejorativa da mesma. Autores como Johannes Fabian em 1998, Roberta Campos em 2001, e Rubem César Fernandes, já antes apresentado, tentam imprimir um conteúdo valorativo ao conceito.

Reesink vai, porém, um pouco mais longe ao afirmar que se, por um lado, as pessoas se podem identificar como estrato social de “classe média” ou de “classe popular” por referência ao seu estilo de vida e pelo seu poder de compra, elas não o podem fazer do mesmo modo para a religião, uma vez que esta não se pode reduzir às classes, pelo contrário, ela engloba-as e transcende-as, o que parece ser uma das suas características mais fascinantes. Os investigadores, obcecados pelas suas disparidades, não percebem as possibilidades unitárias do campo em estudo e decidem tudo nas clivagens dos “constrangimentos”: clero/leigo, elite/povo. Ignoram-se assim, as multiplicidades baseadas na unidade: todos são católicos, todos bebem da fonte que é o catolicismo de onde brota o seu poder e o seu dinamismo. (cf. Reesink, 2007: 321-322)

O termo “popular” no discurso e contexto que lhe é conferido nas ciências sociais, pode tornar-se perigoso, pois ele descreve *a priori* um terreno com problemas interpretativos não resolvidos. Da polissemia do termo não se excluem as nuances que lhe são intrínsecas. Ao contrário dos outros conceitos das ciências sociais, onde a polissemia provoca o debate e a investigação científica, a polissemia do termo popular está carregada de um juízo de valor que lhe dá descrédito. O termo “popular” não é somente um conceito, ele é um juízo de valor. Eis a razão porque não é aceitável; eis porque não é operacional para as ciências sociais: obstina os investigadores e cria um

abismo. Em todos os debates e tentativas de o reconceptualizar, é de notar o seu carácter criativo, múltiplo, dinâmico, complexo e de resistência. Ele faz parte do campo do senso comum. As ciências sociais, sobretudo a antropologia, tem uma grande responsabilidade, uma vez que esta pode e deve evitar a incursão de um conceito que não mais faz do que reforçar uma imagem já desclassificada, provocando uma amálgama, que não existe mais, entre classes e religião, criando clivagens arbitrárias no campo e trazendo consigo um juízo de valor pejorativo. (cf. Reesink, 2007: 323)

1.3. Piedade popular e religiosidade popular: perspectivas de contextualização eclesial

Na perspectiva da “Igreja-Povo de Deus”, não podemos fazer colidir o campo do culto oficial (a Liturgia) e o campo da piedade popular, que vem da Liturgia ou que a ela conduz. É necessário compreender o culto litúrgico na sua dimensão comunitária onde a piedade popular faz transparecer o lugar de cada pessoa no corpo de Cristo que todos formam. A piedade popular mostra no conjunto dos rituais e orações simples como que o registo autobiográfico popular e a relação oficial-popular. É nesta relação do cristianismo com a inculturação que se inscreve a grandeza deste fenómeno. (cf. Lima, 2004: 89)

Historicamente, podemos distinguir quatro etapas da problemática da piedade popular que a nada mais correspondem a não ser com às fases da História da Igreja em geral: na Antiguidade, na Idade Média, na Idade Moderna e na Idade Contemporânea. A primeira fase caracteriza-se pela fusão e grande consciência de adaptação e de inculturação; a segunda fase, decisiva no desenvolvimento das formas de piedade popular contrastando cada vez mais com uma Igreja piramidal; a terceira fase, a da transcrição por processos de reforma, onde a piedade popular encontra o equilíbrio e alguma satisfação religiosa; a quarta fase é a da procura da estabilidade e equilíbrio, pela renovação litúrgica, pela atenção e sensibilidade dispensada ao sentimento do homem religioso. Hoje, da parte do Magistério, da parte de teólogos, a temática atinge alguma maturidade, após os tempos de inércia e descrédito em nome da racionalidade da fé.

Ao longo da História do Cristianismo deparamo-nos, muitas vezes, com determinados rituais próprios de uma cultura que se misturam, inevitavelmente, com as práticas religiosas institucionais. O contexto onde nasce o cristianismo é, sem dúvida, repassado pelas tradições culturais judaicas e tradições religiosas patentes no seu quotidiano. Podemos dizer que é um lugar sincrético na origem, o que nos leva a pensar, desde logo, numa espécie de cruzamento de práticas e confissões onde acontece o diálogo intercultural com o mundo à sua volta.¹² Nos primeiros tempos, a centralidade dada ao mistério de Cristo e o anúncio primitivo, particularmente a partir do século II, convergem em termos de forma e expressões para a Liturgia. A celebração do mistério de Cristo é o mais importante, nesta época. Porém, outras expressões e uma organização mais vasta de práticas vão acontecer a partir do século IV. Há como que uma espécie de cristianização de algumas delas, procurando-se uma maior aproximação da prática religiosa à sensibilidade popular, através das procissões, estações e rogações. É de salientar os costumes populares à volta dos mártires, a veneração da Virgem Maria, as festas da Epifania e do próprio Natal. (cf. Lima, 2004: 90)

Já entre o século V e o século XV acentua-se, especialmente, a diferença entre a Liturgia e Piedade Popular, conduzindo a um dualismo celebrativo. Mas, é na grande Idade Média que se dá a consolidação da cristandade, de tipo imperial que leva a um afastamento da massa popular, pois ao clero compete a Liturgia e o conhecimento da Escritura. A grande massa popular é afastada, todavia as ordens religiosas vão ter aqui um papel preponderante na aproximação da susceptibilidade popular adaptando-a às diversas formas de celebração.¹³

Na Idade Moderna, mais concretamente a partir da Reforma, não se consegue uma harmonização e equilíbrio, mas as práticas de piedade popular autónomas, vão ser um marco importante. A devoção moderna acentua a piedade individual e o movimento de pietismo. A época dos descobrimentos e a evangelização dos diversos povos e culturas contribuem eficazmente para a estruturação e rotinização de alguns exercícios de piedade. Os exageros e as extrapolações vindas da Idade Média são agora debatidos e

¹² Entenda-se, desta forma, o duplo contexto judaico-romano com o mundo grego. (cf. Lima, 2004: 90)

¹³ “São deste tempo muitos dos seus exercícios piedosos que vão ocupar o povo mais simples durante as cerimónias litúrgicas com menos interesse e que vão estruturar a sua crença ao longo dos dias: o toque dos sinos, as representações teatrais em torno do nascimento e da paixão e morte de Cristo, a poesia popular, os devocionais eucarísticos, a recitação do Rosário, os piedosos exercícios de sexta-feira santa, as peregrinações, as ladainhas, os ritos de bênção e os tempos sagrados estruturados em tríduos e novenas”. (cf. Lima, 2004: 90-91)

até proibidos em concílios e sínodos, pese embora, a harmonia pretendida não se tivesse conseguido por decretos (Trento é bom exemplo do que acabamos de afirmar). Assim, nesta época cria-se um enorme abismo na religião que acentua a ruptura de uma religião de doutos e de uma religião dos simples. O contexto histórico-social iluminista cria no povo modelos de grande reserva. É de salientar na transição do século XVIII para o século XIX, a grande resistência e persistência da piedade popular que, posteriormente, se vê apoiada no desenvolvimento das missões populares.

Na época contemporânea e sobretudo no século XIX, passamos pela renovação litúrgica e uma pastoral mais centrada na problemática do carácter genuíno da piedade popular. Aqui assistimos ao fenómeno das expressões de culto locais, facto da iniciativa popular e referências a grandes prodígios como os milagres e as aparições. Estão reunidas as condições de aproximação que na segunda metade do século XX, se verá de forma consequente, na reflexão e na prática. É a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, a primeira a conduzir o sentido do justo equilíbrio entre a piedade popular e a Liturgia numa relação harmoniosa. O assunto foi debatido, na década de 60, na assembleia de Puebla e de Medellin; retomado no Sínodo dos Bispos de 1974, dando origem ao nº48 da *Evangelii Nuntiandi*, como marco de referência; é tratado no contexto da catequese em renovação em 1974. Nas reflexões das comissões episcopais de Espanha (1973), e Itália (1975) e em Portugal (1977) pela coordenação científica de Luís Maldonado. Nos anos 80, uma nova abordagem se impõe do ponto de vista teológico e pastoral, em Seminário, em Fátima. Portugal passa assim da fase de desconfiança e descrédito, a uma nova fase de estudo atento e criterioso devido ao contributo de antropólogos. A actual fase é de moderado discernimento. (cf. Lima, 2004: 91-92)

A religiosidade popular é, antes de mais, um tema da pastoral contemporânea e pode considerar-se um importante fenómeno social e eclesial que exige reflexão. Disso dão testemunho os documentos de Medellin e Puebla (1968), O Congresso do Quebec (1970), o Sínodo dos Bispos de 1975 e ainda os Planos de Acção Pastoral, como, por exemplo, o do Patriarcado de Lisboa, em 1976, quando este entende ser necessário estudar com especial atenção o fenómeno da religiosidade popular, reconhecendo-lhe o seu valor, não destruindo as sementes de fé e de comunhão, mas antes aproveitando-as em ordem a uma fé mais consciente e esclarecida e à renovação da vida comunitária.

A revitalização católica, de âmbito eclesial, proporcionou uma certa atenção pastoral à religiosidade popular. Mas foi, por vezes, esquecido o aprofundamento teológico do significado eclesial e antropológico desta religiosidade. A própria teologia tendeu a afastar-se do debate cultural sobre este tema.

O Concílio Vaticano II não é explícito na abordagem ao tema da «religiosidade popular». Contudo, em coerência com a visão conciliar da Igreja como Povo de Deus em comunhão, ele não deixou de demonstrar interesse pelo tema¹⁴. Pioneira neste campo foi a comunidade eclesial latino-americana. Aqui, a religiosidade popular é vista como força agregadora, como fonte de identidade colectiva e energia de libertação do povo. É nesta óptica de sentido mais positivo que aparece a Exortação Apostólica de Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo (*Evangelii Nuntiandi*). O número 48 é bastante elucidativo:

Tocamos um aspecto da evangelização a que não se pode ser indiferente. Queremos referir-nos àquela realidade que com frequência vai sendo designada nos nossos dias com a expressão religiosidade popular. É um facto que, tanto nas regiões onde a Igreja se acha implantada de há séculos como nos lugares onde ela se encontra em vias de implantação, subsistem expressões particulares da busca de Deus e da fé. (EN, 48)

A nova visão do Concílio, relativamente à Igreja como Povo de Deus, é dado certo e fundamental para a recuperação da dignidade comum dos fiéis e oferta do quadro de referenciação para a valorização dos aspectos específicos dos diversos componentes eclesiais, pese embora, não se especifique um critério para descrever com precisão esta diversidade. Resta ainda o problema da individualização do característico desta forma de religiosidade e o quanto esse contributo exclusivo pode dar à visão eclesial.

A nova fase da reflexão teológica e pastoral sobre a Piedade Popular abre-se com a publicação de *Evangelii Nuntiandi* por Paulo VI, na qual se usa a expressão religião do povo, em vez de religiosidade. O texto de Paulo VI é um marco histórico na problemática – tenha-se em conta, em particular, o capítulo IV da Exortação Apostólica, dedicado às “Formas de Evangelização”.

A questão continua na actualidade, entre cristãos e não cristãos e noutras religiões. Concretamente em Portugal, o duplo facto que caracteriza a vida social hoje

¹⁴ Para uma caracterização ampla da categoria conciliar “Povo de Deus” pode indicar-se a obra de referência de J. A. Estrada. (cf. 1988)

marcada, por um lado, por dissidências em relação ao património cristão e suas práticas e a sede e procura de novas ofertas religiosas, por outro. Ainda podemos registar o interesse com que se traduziram em gestos, pequenos ritos e orações que a devoção secular rotinizou. Esta área do religioso, no seio do catolicismo, faz hoje parte do património cultural da sociedade em geral.

A religiosidade popular é uma das expressões da fé cristã, uma sua inculturação particular, distinta da dita “oficial”, mas não necessariamente contraposta a esta. Reconhecemos o contributo da autoridade eclesiástica no reforço e promoção da religiosidade popular, quando pensamos em Lourdes e em Fátima, ao encorajamento de certas devoções, como a *Via Crucis* e ainda na abordagem de algumas ordens religiosas como: os carmelitas pelo Escapulário, os franciscanos pela devoção a S. Francisco e a Santo António de Pádua, os dominicanos pela prática do Rosário e os jesuítas pela devoção do Sagrado Coração. Muitíssimas tradições e devoções populares estão ligadas a grandes pregadores como S. Bernardo de Sena, na devoção de Jesus; S. Leonardo do Porto Maurício, pregador da *Via Crucis*; Santo Afonso de Ligório, no grande incentivo à piedade popular pela prática e os cânticos, ainda hoje em uso.

Permanecem as grandes interrogações: qual o contributo que veio dar o «popular» à religiosidade? De que modo podemos recorrer a este termo de dinâmica existencial e qual o factor cultural que evidentemente está patente? Qual a perspectiva teórica (antropológica, filosófica, teológica) em que se coloca e como é vista? Porque se prefere o termo “religiosidade” e não outro, como religião, fé, catolicismo ou piedade? A *Evangelii Nuntiandi*, por exemplo, prefere falar de “piedade popular” e de “devoção popular”, expressões que vêm evocar sobretudo o aspecto positivo da religiosidade. (EN, 48) O termo religiosidade, orientando a atenção para o nível existencial, acentua mais a dimensão natural do que a dimensão cultural.

Parece poder afirmar-se que a religiosidade popular aparece por si só como um esforço necessário de todo o homem para atingir o seu sentido, a razão de si mesmo e do universo, concretamente pela intuição da existência dum Outro, garantia final da sua origem, da sua vida e da sua sobrevivência definitiva.

A utilização do vocábulo “popular”, a par do termo “catolicismo”, é muito usual no domínio das ciências sociais. Todavia, estes termos introduziram uma dicotomia no campo religioso. Apesar de se constituir como uma problemática epistemológica, a

maior parte dos investigadores utilizam-na, frequentemente. Assim, uma precisão se impõe perante o adjectivo popular, que traz consigo a conotação não unívoca, sobretudo no plano cultural, mais do que no plano teológico, partindo da origem da palavra, povo.

O termo povo, numa perspectiva histórica, enfrenta uma forte contestação, sobretudo no plano iluminista, que tende a reduzi-lo a uma simples soma de indivíduos ligados por um vínculo convencional; no plano romântico, é visto como entidade colectiva; no plano marxista é interpretado como massa oprimida e contestatária.

Mas, para o nosso estudo, é evidentemente inadequado o plano iluminista e marxista, mantendo só inegável a sugestão do plano romântico, que vê o povo como uma colectividade que se congrega sobre um princípio profundo (alma, espírito). No popular vê-se o substrato que precede a distinção funcional no seio do tecido social do religioso, importando tal distinção num modo não necessariamente antitético.

No âmbito teológico a expressão “povo de Deus” não representa certamente uma novidade¹⁵. É uma das formas mais antigas e expressivas de indicar a comunidade dos crentes, a Igreja. Muito viva e presente na época patrística e na tradição litúrgica acaba por se destacar também na reflexão teológica medieval e pós-tridentina, dominada pela ideia institucional e jurídica da Igreja. A realidade da Igreja foi sendo descrita durante a sua longa história com diversos “nomes” a partir de imagens, metáforas, símbolos e conceitos para tentar descrevê-la. No Novo Testamento, podemos agrupá-la em redor das imagens bíblicas de “povo de Deus, corpo e esposa de Cristo, templo do Espírito Santo, redil e rebanho de Deus”, que a *Lumen gentium* nos nº 6 e 7 explicita amplamente.

No Antigo Testamento, o termo povo refere-se a um laço de parentesco e a expressão, povo de Deus, exprime uma relação fundada na eleição e na promessa. Em Israel, a consciência de ser povo de Deus desenvolve-se num itinerário de distinção deste povo face aos outros. No Novo Testamento, ao invés, o termo conduz-nos numa outra direcção. Aqui, possui um papel essencial, apontando para uma dimensão universalista e fraterno-igualitária, com a quebra de todas as barreiras (nacionais, religiosas, sociais). A possível interpretação particularista ou nacionalista de Israel é

¹⁵ Sobre o tema a Igreja povo de Deus, seguimos as sugestões de leitura de Panteghini, 1996:34 – Leonardo Boff, *Chiesa, carisma e potere*, Roma: Borla, 1983; Joseph Ratzinger, *La chiesa sacramento di comunione*, Roma: OCD, 1978, 33-51; *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia Queriniana, 1971; Yves Congar, *Un popolo messianico*, Brescia: Queriniana, 1972.

decisivamente superada. No novo povo, “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. (Gál 3, 28) Perante Jesus derrubou-se o muro que isolava Israel e “fez dele um só povo”. (Ef 2, 14) Este derrubar da barreira mexe com a vida interna da Igreja. A expressão povo de Deus reclama quase um primado próprio que é comum na sua distinção funcional ou estrutural, para ter necessariamente uma articulação mais ao nível de um organismo social.

O tema do Povo de Deus está presente de forma significativa no Novo Testamento, ainda que nem sempre com esta terminologia. Teologicamente implica dois significados ligados entre si: a autocompreensão da comunidade cristã como povo pertencente a Deus; e a sua relação de continuidade com Israel.

Para uma melhor compreensão do nome povo de Deus há um conceito central que descreve a missão de Jesus em continuidade com o Antigo Testamento, uma vez que o objecto do seu ministério vai consistir em reunir o povo de Deus. Esta reunião do povo de Deus disperso é uma das afirmações centrais de Israel a partir do exílio (Dt 30, 1-6; Is 11,12s; Ez 37,21s), e para Jesus aparece realizada inicialmente na comunidade dos Doze, convertida no núcleo do verdadeiro povo de Deus e da prefiguração da futura Igreja (Mc 3,14s; Jo 20, 19-23; Act 1, 13; 2,1; Ap 21,14).

Uma referência se impõe ainda quanto ao texto paradigmático de Rom 9-11, que procura mostrar que não se pode falar de substituição do povo de Israel por parte da Igreja, senão de enraizamento nele para conduzi-lo à plenitude. Assim, Paulo entende a Igreja como “o verdadeiro Israel” ao estar em continuidade com “o resto eleito de Israel”, que é o verdadeiro povo de Deus, sempre historicamente fiel às promessas de *Yahvé* ao seu povo (vejam-se comparativamente os textos de Rom 11,5.7 e 9,27-29 com Is 10, 22s).

O uso do nome, povo de Deus, aplicado à Igreja é frequente entre os padres antes do concílio de Niceia, como em Ambrósio, Optato de Mileto, Jerónimo e Agostinho. Este último autor emprega-o abundantemente, sendo mesmo citado pelo Catecismo do concílio de Trento. Com Isidoro de Sevilha sintetiza-se toda a tradição patrística quando afirma que a Igreja está composta por muitos homens e povos reunidos por uma mesma fé e por submissão a um mesmo reino. Nomeadamente significativo é o uso litúrgico da expressão “povo” como sinónimo de Igreja, que se

encontra muito presente nos mais importantes sacramentos desde os inícios da Idade Média, sendo depois acolhido no Missal romano nas suas diversas edições, até ao presente.

Ao debate pós-tridentino no ambiente católico, à volta desta questão, junta-se, perante a ambiguidade do significado que vem a assumir na época, moderna, o conceito de povo, com a sua estrutura contratualista na cultura, liberal, mística na cultura romântica e massificante (povo como massa proletária) na cultura marxista. Ainda, as acessões modernas do conceito de povo em paralelismo com a nação (com a contraposição do nacionalismo) e depois em paralelismo com a pátria (com a sua sacralização completa de altar e mártir da pátria), de raça (com o nazismo) e de classe social (fruto do proletariado). De facto, nenhuma, nem sequer a do povo-nação ou povo-massa-proletária, resulta adaptável à Igreja. É por isso que surgiu e teve repercussões, esta categoria bíblica, no âmbito eclesiológico.

Com Lutero, a expressão “Povo de Deus” é tomada como uma característica mais marcante da sua eclesiologia. Nela encontramos a melhor expressão do sacerdócio comum de todos os baptizados em igualdade de circunstância com a paridade sacerdotal, razão muito forte que explica a intervenção decisiva da comunidade para a constituição do ministério, de tal forma que sem ela nada está legitimado para o exercício ministerial. Esta perspectiva conduz a uma controvérsia com a teologia católica que evita posteriormente a expressão “Povo de Deus”, de modo claro nos textos do Vaticano I (1870), como na encíclica *Mystici corporis* (1943). Todavia, antes da encíclica *Mystici corporis* começa-se a recuperar o conceito através de distintos estudos de autores protestantes,¹⁶ aos quais correspondem importantes estudos católicos,¹⁷ originando-se um vivo debate sobre a sua relação e ou prioridade a respeito do conceito de «corpo de Cristo»,¹⁸ no período da recepção da encíclica *Mystici corporis*. (cf. Panteghini, 1996: 36)

No ano de 1940, Koster criticava a eclesiologia do corpo místico entendendo-a como uma metáfora pouco significativa, e propunha a realística noção do “Povo de Deus” que caracterizava a Igreja do Antigo Testamento, de Israel, como sujeito histórico protagonista da história da salvação.

¹⁶ Entre outros: G. Von Rad; E. Käsemann; H. Strathmann e N.D. Dahl.

¹⁷ Destaque particular para: D. Koster; L. Cerfeaux; C. Spicq.

¹⁸ Esta perspectiva está muito presente em: M. Schmaus; R. Schnackenburg; J. Ratzinger; Y. Congar.

A expressão “O Povo de Deus” foi também marcante no concílio Vaticano II, como já se apontou. O capítulo II da *Lumen gentium* utiliza-a para exprimir a origem, a estrutura, o dinamismo da comunhão, a concretização histórica da Igreja e é fruto de uma mudança relativamente ao projecto inicial, o qual o situava depois de tratar da hierarquia. Explicita-se, assim, a situação de itinerância e de historicidade própria da Igreja, mas mostra-se, por sua vez, o que concerne globalmente a toda a Igreja antes de toda a distinção entre as diversas “condições (ou estados) de vida” (LG 43) eclesiais e ministeriais. Também assim aparece melhor a inserção da hierarquia dentro da comunidade e, analogamente, se situam os católicos, os cristãos não católicos e o género humano dentro do plano de Deus na perspectiva universal da missão da Igreja.

A expressão concreta “Povo de Deus”, geralmente significa o conjunto ou a totalidade dos fiéis que pertencem a Deus; também de forma mais específica significa o povo que forma a Igreja; por último, nalguns casos refere-se aos fiéis que se distinguem dos pastores. Noutras situações adjectiva-se o povo de Deus como “novo” (LG 9.13.26), expressão que ainda que não se encontre no Novo Testamento parece surgir por semelhança com a fórmula “aliança nova” (Lc 22, 20; 1Cor 11,25 e LG 9; UR 3; DV 4; AG 4). Note-se, ainda, a novidade do termo “povo messiânico” (LG 9), proposto por Y. Congar que o próprio texto conciliar comenta. Daí que um dos redactores da *Lumen gentium*, no seu comentário conciliar, faça sobressair a centralidade eclesiológica deste conceito, já que a Igreja é o povo de Deus na nova e eterna aliança.

No âmbito eclesiológico há uma profunda diferença entre o conceito de Igreja-povo e o conceito pós-tridentino de Igreja-sociedade. O tratado *De Ecclesia* de Trento é, sem dúvida, construído como resposta a um erro do tempo; a nova eclesiologia, ao invés, nasce sob a insígnia do diálogo. Diferença de conteúdo: a Igreja não é uma sociedade auto-suficiente indiferente ao mundo, mas o povo de Deus que caminha no mundo, com toda a humanidade, versus a meta estabelecida de Deus, o Reino. (cf. Panteghini, 1996:37-38) Só com a teologia do povo de Deus se recupera o valor da comunhão e da comunidade como elemento constitutivo da Igreja. A dupla imagem (Corpo e Povo) completam-se, delineando uma Igreja-comunidade fundada na comunhão com Deus e com os irmãos e impregnada do anúncio do Evangelho (Igreja missionária).

No ano de 1985, vinte anos após o Concílio Vaticano II, A Comissão Teológica Internacional constatava que a expressão “povo de Deus” tinha chegado a designar a eclesiologia do concílio, destacando a vantagem desta expressão sobre as restantes ao expressar melhor a realidade sacramental comum dos baptizados, como dignidade na Igreja e, por sua vez, como responsabilidade no mundo. Com razão afirma que a expressão “Povo de Deus” pretende elevar o carácter de mistério e o carácter histórico que a Igreja actualiza. Deve assim excluir-se, radicalmente, uma interpretação do termo “povo” em sentido exclusivamente biológico, racial, cultural, político ou ideológico.

João Paulo II, no seu discurso inaugural do conselho Episcopal Latino-americano, na conferência de Puebla, afirma que:

A religiosidade do povo, no seu núcleo, é um conjunto de valores que responde com sabedoria cristã às grandes interrogações da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital, assim congrega criadoramente o divino e o humano. Cristo e Maria espírito e corpo; comunhão e instituição; pessoa e comunidade; fé e pátria, inteligência e afecto. Essa sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda a pessoa como Filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para a alegria e o humor, ainda que no meio de uma vida muito dura. Essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico por parte daquele que capta espontaneamente quando se serve na Igreja o Evangelho e quando se o esvaziar e asfixiar com outros interesses. (Conselho Episcopal Latinoamericano, 2004: 415)

Esta forma de dizer a religiosidade caracteriza bem os países de língua espanhola, Espanha e América Latina, nos quais, se entende a mesma como manifestação concreta da religião segundo os diferentes contextos socioculturais. As condições de fé, crenças e práticas cristãs são muito diversificadas, não só de um país para outro, senão entre regiões do mesmo país, e entre os diversos níveis sociais. As crenças tendem a ter uma visão naturalizada de Deus e uma tendência a dar muita importância à figura e função dos Santos. E isto exprime-se numa linguagem emocional com expressão individual e colectiva.

A chamada de atenção desta definição vai de encontro ao fenómeno religioso onde existem motivações distintas que, por serem humanas, são multidimensionais. A fé exprime-se numa linguagem cultural, mas exige uma resposta pessoal e comunitária à mensagem da revelação. Daí que o *Directório sobre Piedade Popular e Liturgia* (2001), reafirme que a problemática é de todos os tempos, o que deve suscitar uma atenção redobrada do ponto de vista pastoral. O contexto do fenómeno da piedade popular é, do

ponto de vista religioso, plurifacetado. Após um tempo de crítica renova-se, hoje, o apego e incremento de certas devoções e o interesse de uma renovada atenção para purificar e dar sentido a essas práticas. (cf. Lima, 2004:82)

Ao tentarmos contextualizar a problemática teremos de recorrer, embora de um modo muito sintético, a alguns traços históricos marcantes na sociedade portuguesa. Numa primeira fase e após um intenso domínio da Igreja católica, da sua influência e até supremacia no contexto social, sucedeu-se uma fase de erosão, ou seja, uma desvinculação de uma cultura católica devido ao desgaste imposto pelo poder institucional. A emergência de uma identidade reflexiva (que dá prioridade ao *self*), característica das sociedades ocidentais dos finais do século XX, conduz a uma desinstitucionalização das crenças, relegando para segundo plano a questão da comunidade. Por outro lado, a religiosidade é predominantemente pragmática, prevalecendo a utilidade das crenças sobre a sua coerência.

Neste contexto, o Directório exprime a necessidade de regressar à distinção entre “piedade popular” e “religiosidade popular”. Quanto à primeira, entende o Directório, no nº 7, como:

Todas aquelas expressões públicas ou privadas da piedade cristã, que embora não fazendo parte da Liturgia, estão em harmonia com ela, respeitando o seu espírito, normas e ritmos; por outro lado, e até certo ponto, inspiram-se na Liturgia e a ela conduzem o povo cristão.

Quanto à “religiosidade popular”, de carácter mais global, o Directório, no nº 10, refere:

Religiosidade popular traduz a realidade de uma experiência universal: no coração de todas as pessoas, bem como na cultura de todos os povos e nas suas manifestações, colectivas, está sempre presente uma dimensão religiosa. Todos os povos, de facto, têm tendência para exprimir a sua visão total da transcendência e o seu conceito de natureza, de sociedade e de história, através de mediações culturais, numa síntese característica de grande significado humano e espiritual. A religiosidade popular não tem relações, necessariamente, com a revelação cristã.

Uma nítida distinção se impõe fazer entre estas duas expressões, uma vez que o “termo piedade popular designa aqui as diversas manifestações culturais, de carácter privado ou comunitário, que, no âmbito da fé cristã, se exprimem principalmente, não com os modos da sagrada Liturgia, mas com formas peculiares da índole de um povo, ou de uma etnia, e da sua cultura”. (Directório nº 9) Parece-nos consensual que, daqui

para a frente, entendamos que as expressões da religiosidade popular próprias da confissão de fé cristã, pertencem ao universo da piedade popular.

A religiosidade popular é de âmbito universal, a piedade popular é de âmbito específico. A primeira é:

Património da humanidade, enquanto esta vive sempre em ligação com a transcendência, procurando exprimir os seus vínculos em formas muito conaturais. Ao homem religioso, em geral, pertence o universo da religiosidade popular; ao homem religioso cristão pertence o universo da piedade popular. (cf. Lima, 2004:87)

A partir do Directório também se circunscreve o universo da piedade popular na sua relação com a Liturgia que para além do universo do culto oficial do cristianismo, acentua os seus valores no respeito por alguns princípios gerais. A prevalência do termo “piedade” sobre o termo “religiosidade” dá conta da vontade de sublinhar a dimensão de interioridade que deve caracterizar as práticas devocionais, sem renunciar, por via dos desafios da inculturação, às mediações necessárias à inscrição da experiência cristã nos diversos contextos culturais.

2. A devoção mariana na cultura portuguesa: aproximação histórica

2.1. Dos primórdios da nacionalidade até à época contemporânea

A matriz cristã marcou a dimensão religiosa das sociedades ibéricas desde os itinerários mais recuados de cristianização da Europa. Para compreender a sociedade portuguesa é necessário ter em conta o contexto peninsular e europeu da cristandade latina ocidental e o confronto quer com estratos religiosos autóctones quer com a organização romana. As numerosas divindades indígenas, o panteão romano e o culto imperial em conjunto com os deuses orientais, que os hispanos talvez já conhecessem, veio servir a este fundo pluralista e sincretismo religioso em que, pelos finais do século II, se instalou na fé cristã.

Implantando-se sobretudo nos meios urbanos, porque trazida por marinheiros, soldados e mercadores, entra pelos portos e pelas estradas. Os campos permanecem durante mais tempo entregues às formas antigas de culto, praticadas em plena natureza,

junto dos rios e das fontes ou em elevações do terreno. Após a introdução do cristianismo na Península, algumas expressões históricas de dissensão, que agitaram Igreja a partir do século IV, como o arianismo, tiveram reflexos no Ocidente peninsular e levaram à coexistência de dois credos em muitas dioceses.¹⁹ Porém, só a partir de trezentos se prefiguram com maior nitidez, os contornos do pensamento heterodoxo que circulava em Portugal, face à criação da universidade e das controvérsias religiosas sustentadas, com judeus e mouros.

Não obstante, uma atitude tolerante parece ter caracterizado, durante séculos, a população em geral, embora a crise de finais de Trezentos tenha acentuado a rivalidade económica entre comerciantes e artesãos judeus e cristãos. Em finais de Quatrocentos com a chegada de muitos conversos e judeus castelhanos, fugidos da Inquisição do seu país, veio colocar essas tensões mais ao rubro, reforçadas pela pressão política dos Reis Católicos sobre D. Manuel. Isto conduz ao Édito de expulsão de 1496, a que só escapariam os que se convertessem ao cristianismo.

Quanto à vivência religiosa dos muçulmanos, sabe-se que mantiveram a devoção a mártires locais, assim como a diversos santos. Também eles foram colocados perante a escolha entre a conversão ou a expulsão, por D. Manuel, em 1496. Contudo, contrariamente ao sucedido com os judeus, não foram baptizados à força nem os seus filhos lhes foram retirados. O seu fraco peso demográfico e económico tornava-os menos indispensáveis à monarquia, que não colocou entraves à sua saída do reino. Ao partirem, deixam atrás de si toda uma herança linguística, cultural e técnica.

A organização eclesiástica do espaço, começando pela restauração provincial de Diocleciano, em 284-288, que serviu de base a essa organização durante todo o período tardo-romano, em que as mais antigas sés episcopais da Hispânia foram estabelecidas em centros urbanos importantes e agrupadas em províncias, tornou-se, no século IV, o quadro preferencial de discussão e resolução das questões internas das Igrejas locais. Mas outras comunidades cristãs se foram formando nos campos, além de outras construções, como basílicas e oratórios edificadas para albergar relíquias de santos. Durante a Reconquista, o programa português levou à restauração de antigas dioceses,

¹⁹ A este propósito registemos o caso de Potâmio, bispo de Lisboa que se converteu ao arianismo após ter perfilhado, durante algum tempo, o credo de Niceia, ao qual regressou novamente no final da sua vida. Só com a conversão de Recaredo ao catolicismo veio estabelecer a unidade religiosa entre os Hispano-romanos e os Visigodos. (cf. Rodrigues & Jorge, 2000:3)

num novo contexto, bem como à erecção de outras inéditas. Relativamente à religiosidade dos clérigos e dos leigos, uns e outros, procurando dar resposta, aos anseios espirituais através de devoções, ritos e práticas em constante evolução, o território português conheceu formas de vida religiosa originais.²⁰

A partir do século XI, são as fundações monásticas portuguesas que adoptam regras ou costumes vindos de além – Pirenéus, correspondendo a inquietações espirituais e vivências religiosas diferentes. A Igreja emerge unificada dos séculos alto-medievos. Mais do que às autoridades diocesanas, coube aos meios monásticos hispânicos difundir pelo território peninsular o culto de numerosas devoções. É o caso das devoções do Santíssimo Salvador ou de Santa Maria, Mãe de Deus e da Igreja, logo seguidos pela devoção aos santos apóstolos ou aos mártires. No século X, o Noroeste peninsular conhecia o aprofundamento das influências centro-europeias, pelo desenvolvimento das peregrinações ao santuário de Santiago de Compostela, pela fixação de novos quadros clericais nesta região, pela própria evolução dos contactos entre o clero peninsular e o clero franco, pelo próprio crescimento e expansão europeia do modelo monástico de Cluny.

Na cultura e na espiritualidade cristã uma preocupação maior é a do fim da vida terrena, a da morte. Por essa passagem se alcançará a promessa da ressurreição e da vida eterna. O desejo de saber o futuro e de o precaver, acautelando o prémio prometido pela prática da rectidão e da penitência, sempre foram preocupações e intenções que fizeram parte da mentalidade cristã.

O culto mariano, que ocupa o nosso objecto de estudo, no território português é extremamente antigo, sendo a devoção a Santa Maria uma das mais divulgadas de todo o catolicismo. Referimo-nos aos grupos sociais populares, mas também ao clero, à nobreza e à realeza. A Virgem Maria sempre conquistou o afecto espiritual dos fiéis, tornando-se padroeira de muitas catedrais e Igrejas matrizes do reino. Na Hispânia, a principal festa mariana começou por ser a da Anunciação do Anjo Gabriel, comemorada no dia 25 de Março. Mas cedo se diversificou o leque de dias festivos consagrados à Mãe de Deus e da Igreja, impondo-se como festa mariana maior a da Assunção, a 15 de

²⁰ Citemos a título exemplificativo, o monarquismo frutuosiense e liturgias específicas, como a moçárabe, particularidades que foram erradicadas pela unificação monástica efectuada ao abrigo da regra beneditina no seguimento do Concílio de Coyanza e pela introdução da liturgia romana. Porém, o rito bracarense irá conservar ao longo da Idade Média e até aos nossos dias uma relativa originalidade. (cf. Rodrigues & Jorge, 2000:9)

Agosto. Invocação também semelhante de Santa Maria Alta, Santa Maria a Grande, Santa Maria Maior, Senhora dos Anjos, Senhora da Glória e dos Altos Céus. Outras sobreviveram e registaram-se nos calendários litúrgicos portugueses desde o século XII: as festas da Purificação (2 de Fevereiro), da Natividade (8 de Setembro) e da Expectação (18 de Dezembro). No século XIV generalizou-se a comemoração das festas da Visitação (2 de Julho), da Senhora das Neves (5 de Agosto) e da Imaculada Conceição (8 de Dezembro). Em Quatrocentos, enraizaram-se também o toque do *Angelus* e as devoções da Virgem das Sete Dores e do Rosário.

Grande parte das doações piedosas realizadas pelos nossos monarcas foi feita sob o título invocativo de Nossa Senhora. A devoção que o povo lhe prestava, com foros de verdadeiro culto, levaram-no a assumi-la como protectora em grande parte dos planos da sua vida. Vejamos a intitulação em castelos e alcáçovas (Santa Maria da Alcáçova em Santarém, Elvas e Montemor-o-Velho; Santa Maria do Castelo em Abrantes, Covilhã, Évora Monte, Penamacor, Portalegre, Sabugal, Seia; Santa Maria da Penha em Leiria e Sintra), perante a guerra e as lutas dos cruzados (Santa Maria dos Mártires em Lisboa, Alcácer do Sal, Elvas, Sacavém e Silves; da Vitória, na Batalha) ou em simples sítios onde se ergueram mosteiros e Igrejas (todos os mosteiros de fundação base – cisterciense lhe eram dedicados; lembremos Santa Maria de Alcobaça, de Fiães, de Salzedas, da Abadia/Bouro) e mesmo cidades (Santa Maria de Faro), serranias e promontórios marítimos (Santa Maria da Estrela, Nossa Senhora da Nazaré), para além dos grandes santuários internacionais a que os Portugueses acorriam em número muito elevado (exemplos maiores em Rocamadour, Roncesvales, Guadalupe e Montserrat).

Circulam peregrinos por todo o lado e compilam-se livros e cadernos de milagres alusivos à Virgem celestial. Os principais santuários medievais portugueses eram, no Entre Douro e Minho, os de Nossa Senhora das Virtudes (Azambuja), Senhora da Abadia (Amares), Senhora da Peneda ou das Neves (Arcos de Valdevez), Santa Maria do Pombeiro (Felgueiras), Senhora da Oliveira (Guimarães), Senhora da Conceição (Matosinhos); em Trás-os-Montes devocionava-se a Senhora da Natividade do Azinho (Mogadouro); na Beira, importavam ao fiel os santuários de Nossa Senhora do Mileu (São João da Pesqueira), Santa Maria dos Açores (Celorico da Beira) e Santa Maria da Estrela (Cinfães). Na Estremadura eram de romaria os santuários da Nazaré, do Cabo (Sesimbra), de Seiça (Ourém) e de Santa Maria da Luz e da Escada (Lisboa). O Alentejo tinha também importantes santuários centros como Santa Maria da Flor da

Rosa (Crato), Santa Maria do Espinheiro (Évora), Senhora da Boa Nova (Terena) e Santa Maria da Lagoa (Monsaraz).

A arte começa a representá-la associada ao seu Filho, Jesus Menino ou junto à Cruz, mas evoluiu para a sua representação individualizada que atinge nos séculos XIV e XV, as conhecidas configurações, produzidas nas oficinas coimbrãs de pedra-de-ançã, da Virgem Santíssima coroada como Rainha dos Céus e louvada por anjos e serafins.

Também as ordens religiosas foram grandes propagadoras da devoção de Nossa Senhora, sobretudo entre Cistercienses e Mendicantes. O fenómeno foi cíclico. No século XIV, encontramos intitulações como Senhora da Assunção, da Glória, da Graça invocando-se até colorações como nos casos de Nossa Senhora a Branca e Santa Maria a Vermelha, em Braga. Por essa época, ou pouco depois, divulgam-se as intitulações de Santa Maria da Orada em Melgaço ou em Monsaraz, por exemplo, a que não foi estranha a espiritualidade dos Carmelitas, sobretudo junto de um D. Nuno Álvares Pereira e da casa de Bragança. Por todas as Igrejas se levantaram altares à Virgem, se pintavam em retábulos histórias alusivas a Ela e se esculpiam relevos que se expunham nos frontais dos altares, junto de túmulos e capelas próprias dispersas pelos interiores dos templos e dos seus claustros.

D. Teresa e D. Afonso Henriques, seu filho, invocam Santa Maria como Rainha e como Intercessora. É, aliás, do seu tempo que advém a paulatina identificação de Portugal como “Terra de Santa Maria”. Époça em que a ilimitada devoção à Virgem leva os fiéis a considerá-la como intermediária no plano da salvação individual das almas.

A Senhora da Conceição, que tinha uma grande festa nos arredores do Porto, em Matosinhos, operava muitos milagres, ali ocorrendo em peregrinação o próprio rei D. João II. Em 1425, foi levada para Ceuta, pelo infante D. Henrique uma imagem a que se pôs o título de Santa Maria de África. A Casa de Avis foi também grande devota da Virgem, não querendo favores nem doações dos santuários e Igrejas de romaria de Santa Maria da Oliveira, de Nossa Senhora das Virtudes, de Santa Maria da Escada, de Santa Maria da Vitória e de Santa Maria de Belém. Em meados do século XV, a Virgem Maria, aparece apelidada de “Alta Senhora Mãe de Deus, singular advogada, coluna e defensora dos reinos de Portugal” e já devocionada pelo infante D. Henrique, como

“Mãe de Misericórdia”. O discurso eclesial sobre Nossa Senhora acentua a sua maternidade sagrada e a virginal pureza.

A devoção mariana dos monges cistercienses do Mosteiro de Santa Maria do Bouro traduzia-se, entre diversos aspectos, no culto pelo título de Nossa Senhora da Abadia, ermida de romaria e conhecida por milagreira. Vemos num devocionário desse mesmo mosteiro, para além do calendário e ofício de Nossa Senhora, que se consagram alguns fólios com orações devocionais em que a Virgem Maria está omnipresente.

Data dos finais da Idade Média um cântico gradual composto também no mosteiro do Bouro para louvor da Mãe de Deus.²¹ Entre os títulos mariológicos que lhe são dados citaremos, como mais interessantes, os seguintes: “Ajudadora, Arca Celestial, Criatura do eterno Pai, Estrela mui clara, Exalçada sobre os coros dos Anjos, Mãe de Deus sem mácula, Morada do Espírito Santo, Rainha dos Anjos, Salvação do Mundo, Senhora cheia de toda a piedade, santa e bem-aventurada, mui clemente, tesouro bem-aventurado, Virgem perpétua, Virgem sem mácula e não corrompida Virgem”. Ladainha que traduz bem o género de vivência espiritual mariana num claustro português que deriva da espiritualidade de São Bernardo.

Significativamente, a Virgem Santa Maria não é intitulada Senhora do Rosário. A origem desta devoção medieva pertence aos claustros dominicanos e é típica do século XV, em que se generaliza uma ideia cultural em torno de Nossa Senhora como Mãe da Vida e da Natureza. Não espanta que Ela surja como Senhora da Rosa, do jardim divinal em que as rosas, transpostas para um plano místico, rodeiam toda a missão divinal de Maria. É significativo que, onde chega a influência espiritual dominicana, estejam presentes estes símbolos florais associados ao ciclo primaveril e ao mês de Maio como são as rosas. No Mosteiro da Batalha, por exemplo, quer na pintura dos vitrais, quer na decoração escultória dos túmulos da Ínclita Geração, o tema é glosado repetidas vezes. Na capela-mor, aliás, surge a primeira representação conhecida da Virgem do Rosário pintada em Portugal e chegada aos nossos dias (cerca de 1516). A rosa torna-se símbolo do jardim perdido, do Paraíso, o espaço utópico do cristão de que Adão fora expulso pelo pecado a que Eva o tentara. Maria, Nova Eva, está associada ao Novo Adão que redimira a humanidade e reabriu as portas desse ponto

²¹ O conteúdo do texto é de grande complexidade teológica e doutrinária, onde há uma cuidada reflexão sobre divina, intermediária da salvação e redentora. (cf. Gomes, 2000:380)

inicial. Os seus pés esmagaram a serpente e subjugaram a noite, tema bem retratado na iconologia concepcionista que acompanhará o sucesso da devoção à Virgem do Rosário e, mais tarde, à Virgem das Misericórdias.

A época moderna, período dos Humanismos e reformas, caracteriza-se pelo concreto vivido, na linha do sentimento e representação, por parte do crente e do magistério e autoridade por parte da hierarquia, porque é seu dever, pastoral ensinar e governar. São os comportamentos, fidelidades e estratégias, a reflectir atavismos, conservadorismos e inovações que perduram na passagem dos séculos, quase num pleno de quatro, duração demasiado longa.

Se delimitarmos, embora ainda que arbitrariamente, a Idade Moderna, a partir de meados do século XV até ao final da era oitocentista, podemos marcar como pontos essenciais da nossa história: a quebra da convivência tolerada entre os fiéis das três religiões monoteístas (a população católica, a gente judaica e as comunidades muçulmanas), que dará origem ao édito de D. Manuel, em 1496, e a nova estratégia política eclesiástica que as duas cortes ibéricas vinham planeando.

A expulsão dos judeus e/ou massiva conversão forçada: a unidade e identidade nacionais, abrangendo a etnia judaica, conjecturavam-se e a lenta e pacífica assimilação das comunidades muçulmanas, constituem agora o ideal de Estado moderno: um rei, uma língua e uma religião. A tolerância religiosa, se eventualmente existiu, era frágil, uma vez que só o catolicismo se poderia intitular como única religião verdadeira, fora da qual não existia a salvação eterna. A Inquisição vigiava condutas, do moral ao religioso, da heterodoxia à blasfémia, da perversão ao sacrilégio, com grande reflexo nas mentalidades e na cultura sempre vigiadas.

Todavia a Reforma pré-tridentina (na segunda metade de Quatrocentos) vai conduzir a uma nova orientação espiritual, devocional e pastoral que envolveu dioceses, círculos devotos, camadas elitistas e populares, congregações e ordens religiosas, clausuras femininas, conventos e mosteiros masculinos e ainda o clero secular.

Outro marco importante da nossa história religiosa portuguesa, poder-se-ia situar no advento do liberalismo. Consagrado pelo programa ideológico da Revolução Francesa vai conduzir ao desterro das ordens religiosas, à promulgação de leis

conducentes à liberdade religiosa, à aceitação do não-praticante, à tolerância da heterodoxia doutrinária num país eminentemente e oficialmente católico como o nosso.

A resposta vem pelo Concílio de Trento, concretizada na Reforma católica em conformidade com dogmas reafirmados e rigor disciplinar, num debate sem fim e num ambiente de conflito extremado. Nada ficou imune: rituais, imaginário e linguagem. Há porém a registar o aparecimento de um outro desconhecido, face ao universo ultramarino descoberto e revelado à cristandade europeia pelas nações ibéricas, a evangelização em que o anúncio da fé católica *ad gentes* toma um cunho particularmente universal.

Ainda há a registar o processo do alargamento da pregação urbana às populações dos meios rurais, numa ampla frente pastoral designada por missões do interior, a cargo das ordens religiosas surgidas da linha tridentina. Estendem-se as reformas e as revitalizações: à espiritualidade, à instrução catequética, às devoções eucarísticas – a difusão mariana da reza do rosário – ao cumprimento do preceito dominical; à assiduidade da confissão, à preparação para bem morrer, à consciência do pecado grave, enfim, ao modelo tridentino do padre e à fundação dos seminários.

A cultura elitista é barroca, nas formas estéticas e nas mentalidades; há uma sedução pela palavra e pelo deslumbramento do cenário saturado de luminosidade e adorno, impondo-se nos espaços onde a vida religiosa se centra na liturgia do sacrifício. A observação antropológica da prática cristã – sobretudo da gente humilde de tradições imemoriais – vai conduzir ao problema do sincretismo na religiosidade popular e dos motivos das suas persistências e acomodações. Os livros litúrgicos, os textos catequéticos e a literatura piedosa reflectem renovação espiritual e reformas pastorais. A preocupação disciplinar na moralização (boa educação) dos costumes e o combate ao rigor doutrinário, traduz-se no obedecer ao espírito e letra dos ditames teológicos e canónicos de Trento, nos decretos pontifícios e na legislação sinodal e directórios das congregações religiosas. Tudo isto envolto num universo de sensibilidades pietistas, de comportamentos dos poderes hierárquicos, de cumplicidades na esfera do sagrado e do profano e de convergentes e conflituosas sociabilidades.

Assim, dois modelos distintos de piedade cristã se vão impondo: a controlada pela hierarquia ministerial e a popular, de espaço espontâneo ligada, por vezes, às raízes folclóricas e ao sentir da gente humilde. Não podemos omitir que a cultura religiosa

portuguesa possui uma forte componente marial e parece-nos podermos afirmar que a devoção mariana é a característica mais vincada da religiosidade popular. A extraordinária vitalidade do culto de Maria que, muitas vezes, ao longo dos séculos, saiu vitoriosa de crises profundas, desmente qualquer visão pessimista. Ancorada ao mistério da encarnação e da hora de Cristo, Maria não é um mito, mas uma pessoa histórica, cheia de perene significado para as Igrejas e humanidade.

O século XX pode considerar-se como o século dos movimentos empenhados numa perspectiva social, no mundo da cultura e no apostolado familiar e missionário, alguns dos quais inspirados directamente na figura de Nossa Senhora. Depois da quebra verificada ao nível da devoção mariana, devido sobretudo às rápidas e profundas alterações registadas na cultura, na teologia e na vida cristã do imediato pré e pós-Concílio, a tendência foi a de ressurgir nos últimos anos do século passado, a importância de Nossa Senhora na história da salvação, a Sua presença na Igreja e o Seu significado para a vida dos homens, que nela vêem um modelo ideal daquilo que deveriam ser e que ainda não são.

Este interesse crescente por Nossa Senhora encontra um apoio válido nos movimentos renovados e novos (inspirados em Fátima), que se denominam pelo nome de Maria ou qualquer dos Seus títulos. As cinco aparições de Nossa Senhora em Fátima (13 de Maio a 13 de Outubro de 1917), aos três pastorinhos, constituem um importante acontecimento religioso do nosso tempo que viria a promover um movimento de piedade mariana que se revelou e continua a revelar-se uma verdadeira graça para a Igreja e para o mundo.

É ainda obra de referência, neste nosso estudo, *Portugal e os Portugueses*, da autoria do actual bispo do Porto, Manuel Clemente, nomeadamente as páginas sobre o culto mariano em Portugal. Entende-se melhor, desde os alvares da nacionalidade, o espiritualismo agostiniano, joaquimita, franciscano (lembre-se Jaime Cortesão), a ânsia da descoberta da natureza, da novidade e o entendimento dos valores no feminino. Releiam-se as *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X, o Sábio, escritas em galaico-português, e percebe-se a humildade glorificada. E neste Portugal, onde a terra acaba e o mar começa, temos ainda de procurar a realidade ribeirinha; encontramos ainda o ideal viajante de que Portugal é paradigma. Podemos também resumir esta forte componente

marial da cultura portuguesa, nas múltiplas invocações a Nossa Senhora, ligadas a locais, situações vitais, mistérios mariais e outras qualidades da Mãe de Deus.

Aprofundando um pouco mais esta temática apercebemo-nos de que a reflexão e a devoção mariana é objecto repetido e continuado de muita atenção escrita. É um tema sempre actual da pastoral cristã. Iniciemos esta nossa primeira abordagem com a identificação de alguns estudos historiográficos que podem sustentar as afirmações sobre as relações mariais da história portuguesa, uma vez que dispomos de muita informação e reflexão para o tratamento deste tema.

Uma das primeiras tentativas de unificar os diversos conhecimento sobre o culto mariano, aparece-nos com Frei Agostinho de Santa Maria no livro *Santuário Mariano*, (1718) que mais não passa de um amplo índice de Igrejas, capelas e ermidas, colocadas sob a invocação mariana existentes no continente, ilhas e ultramar. Contudo, é com Alberto Pimentel, na obra *História do Culto de Nossa Senhora em Portugal* (1899) que se pretende fazer a história do país na sua relação com a fé nacional. Encontrado que estava o tema, torna-se um importante ensaio histórico-mariano pela sistematização global que apresenta tendo-se assim constituído, o esquema geral dos estudos histórico-mariológicos portugueses que se sucederam até aos nossos dias. Muitas vezes a história e arte, a doutrina e devoção, aparecem encadeadas nesta primeira sistematização global do marianismo português, constituindo-se como ponto de partida para futuros trabalhos historiográficos posteriores.

É importante destacar aqui que a mariologia e o marianismo portugueses foram amplamente potenciados após os acontecimentos de Fátima. Há uma nítida abertura ao estudo do tema que vai desde congressos, encontros a vasta bibliografia. O trabalho levado a cabo por Miguel de Oliveira é bem prova disso mesmo, *Santa Maria na História e na Tradição Portuguesa*, integrado no primeiro volume da colectânea *Fátima Altar do Mundo* (1954). O texto segue de perto a linha de pensamento de Pimentel e desenvolve-se numa introdução que vai das nossas clássicas origens ao primeiro Condado Portucalense, seguindo pelas fases históricas: Primeira Dinastia; De Aljubarrota a Alcácer-Quibir; da Restauração ao fim da Monarquia (cf. Clemente, 2008: 37). Do ponto de vista global e geral da matéria, porque apresenta e recolhe dados dos resultados da investigação feita, podemos considerá-la como um segundo contributo bastante válido e proveitoso, ainda nos dias de hoje.

Também os anos quarenta e sessenta foram determinantes para um estudo mais atento e detalhado desta temática. Aí encontramos datas comemorativas memoráveis, como: o terceiro centenário do padroado português de Nossa Senhora da Conceição (1646-1946); a definição do Dogma da Assunção de Nossa Senhora (1950); o primeiro centenário da definição dogmática da sua Imaculada Conceição (1854-1954) e, finalmente o cinquentenário das aparições de Fátima (1917-1967).

A colectânea de textos histórico-marial, *A Virgem e Portugal* sob a direcção literária de Fernando de Castro Pires de Lima (1967) abre novamente, a reflexão de carácter complexo, das abordagens imagéticas que vão desde a teologia à história, à arte e à devoção. Esta obra beneficia, certamente, dos estudos anteriores que vão desde os artigos reunidos em revistas como a *Brotéria* de Dezembro de 1946 (tricentenário da Padroeira) ou Dezembro de 1950 (doutrina e culto da Assunção de Nossa Senhora); a *Colectânea de Estudos* de 1946 (culto português da Imaculada Conceição) e em 1947 (culto da Assunção); ainda a *Itinerarium* que durante os anos de 1955 e seguintes retoma vários trabalhos de temática marial. É, ainda, de destacar dois outros trabalhos. O primeiro de Monsenhor José Filipe Mendeiros, da arquidiocese de Évora, sobre *Devoções e Superstições-Aparições verídicas e supostas de Nossa Senhora*, pela tipificação dos motivos devocionais que apresenta e o segundo de Sebastião Martins dos Reis, *As Catedrais Portuguesas e a Dedicção a Santa Maria*, onde podemos encontrar, explicitamente, na afirmação do autor, que Santa Maria era titular de todas as nossas sés desde a mais recuada Idade Média até ao século XVIII.

Dos muitos títulos, atribuídos a Nossa Senhora, o mais conhecido e divulgado era a invocação de Santa Maria – celebrada a 15 de Agosto – ao ponto da terra portuguesa, ainda nos primórdios da nacionalidade, ser apelida de terra de Santa Maria. Verificamos que com o autor da obra, *História do Culto de Nossa Senhora em Portugal*, de Alberto Pimentel, se abre de forma perspectivada a história do país na sua relação com a fé nacional. A história é chamada perante a crença religiosa da sociedade portuguesa, onde todos são chamados a confirmar o sentimento, no que diz respeito ao culto de Nossa Senhora, de pertença de uma mesma nação.

Com Alberto Pimentel registamos, sem dúvida, o nascimento da nossa historiografia nacional-mariana, uma vez que o eixo sistemático está na perspectivização religiosa da história portuguesa, desde as origens até à

contemporaneidade do próprio autor. É na figura de Nossa Senhora que se procura simultaneamente a sublimação e o amparo, uma vez que o sujeito humano desta história é o povo, ou seja, as crenças religiosas do povo português que na compreensão do autor se apoiam nos factos históricos.²² Abre-se uma nova página na importância da religião e no devir português ao chamá-la a responder no seu duplo aspecto, historiográfico e mariano. Cada vez mais se consolida o lugar ocupado por Nossa Senhora em Portugal, tanto na forte componente marial da cultura religiosa portuguesa, como nas múltiplas invocações na devoção dos portugueses, na história, na Igreja e na vida particular dos crentes da nossa sociedade.

Desde antes da nacionalidade que Portugal se apelidou Terra de Santa Maria, num território delimitado ao sul do Douro e que, sucessivamente, se vai alargando e alastrando ao espaço português na Europa. Edificam-se ou reedificam-se as sés e consagram-se a Santa Maria. As paróquias a sul, também se chamavam cada vez mais de Santa Maria. Os soldados cristãos, mortos na reconquista de Lisboa foram considerados mártires. Lisboa passa a ter um centro devocional mariano muito concorrido, em Santa Maria da Escada, no Rossio. Finalmente, Aljubarrota como verdadeira confirmação da independência portuguesa.²³

Desta última Idade Média em que Portugal se consolidou como nação, registamos algumas tradições que marcam o que a história alcançou: a lembrança de Ourique; a legenda da Senhora de Cárquere,²⁴ a chegada da armada portuguesa a Ceuta, por Santa Maria; a partida de Belém, de Vasco da Gama em 1497, levando para o Oriente a devoção mariana que nos tutelara em África.

A aventura ultramarina continua quando em 1500, Cabral leva para o Novo Mundo a mesma protecção. Com D. Sebastião em Alcácer Quibir, perde-se a independência, mas não a consolação mariana que se vem a concretizar em Maio de 1663, aquando o anúncio da vitória do Ameixoal – onde em Santarém resplandeceu o rosto da imagem de Nossa Senhora da Piedade – e finalmente, a vitória da Restauração em pleno reinado de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa. Estes factos aqui

²² Nesta perspectiva deve-se entender o termo “povo” – ao modo romântico como unidade orgânica e não como complexidade sociológica. (cf. Clemente, 2008: 42)

²³ A vitória na batalha de Aljubarrota aconteceu na véspera de Santa Maria de Agosto de 1385, situação sempre valorizada pelos seus intervenientes e sucessores. (cf. Clemente, 2008: 43)

²⁴ A formulação de que esta teria curado o nosso futuro e primeiro rei, para o mesmo providencial futuro. (cf. Clemente, 2008: 44)

registados e muitos outros, que poderemos encontrar na obra de Alberto Pimentel assinalam, se assim o entendermos, o percurso mariano e, pelo que expusemos, nacional-mariano.²⁵

Assim, durante os séculos XII a XV, há uma nova marca reflexiva relativa à piedade e teologia mariana. A devoção a Nossa Senhora invade toda a piedade cristã, desde a Liturgia às Artes e Literatura. Desdobram-se as festas do Calendário Litúrgico e da denominação, Santa Maria, surgiram múltiplas invocações a Nossa Senhora; tornou-se popular o ofício menor de Nossa Senhora e o Sábado, em sua honra, fixou-se como uma instituição universal. Criaram-se hinos, orações (Ave-maria) e surgiu a devoção do Rosário, das ladainhas, do *Angelus*. Fomentou-se a construção de catedrais, Igrejas e capelas dedicadas a Nossa Senhora, apareceram as imagens e relíquias da Virgem, acentuou-se o fenómeno das aparições e multiplicaram-se os milagres e Cantigas de Santa Maria.

No século XII, no contexto peninsular e português da Reconquista, a crítica islâmica à doutrina cristã sobre Jesus e Maria levou os fundadores da nossa nacionalidade a afirmá-la ainda mais e a redobram a sua devoção mariana que estava também em crescimento na Europa, com São Bernardo e os cistercienses, e ainda aumentaria com os mendicantes que procuravam em Nossa Senhora um modelo de vida. Este florescimento teológico promove a veneração de Nossa Senhora pela sua participação no mistério da paixão e morte de Cristo e pela dignidade pessoal decorrente da maternidade divina. Surgem novos géneros e temas teológicos. Os autores portugueses sublinham, agora, a dignidade, excelência e etimologia do nome de Maria e a maternidade divina como ponto de partida de todos os chamados privilégios marianos. De facto, a religiosidade portuguesa e o nosso marianismo têm conexões internacionais com qualquer época que nos proponhamos estudar.

Nos séculos XVI e XVII, decorrem os primeiros confrontos com o Protestantismo e, conseqüentemente, uma forte desvalorização das práticas devocionais ao culto de Nossa Senhora. A reacção católica fez-se sentir, nomeadamente, no desenvolvimento interno da reflexão sobre as suas prerrogativas. Muitas são as passagens em que o conflito teológico – devocional aparece com evidentes conotações

²⁵ A sociedade portuguesa no seu aspecto devocional-mariano, comporta em si mesma uma certa originalidade relativa e integrada em movimentos correntes de âmbito mais geral. Não podemos esquecer a herança de um nacionalismo historiográfico que também tem uma vertente religiosa.

mariais. Aqui está delineada, a questão que sempre opôs um certo Oriente ao Cristianismo trinitário e incarnacionista. E, sempre ligada, esteve a questão marial.

O século XVII aproxima-se e, por toda a Europa católica, se exalta Maria especialmente na sua Conceição Imaculada. Afirma-se o lugar da Mãe de Jesus e o seu privilégio, perante a polémica anti-protestante. Dá-se a Restauração em Portugal e a Imaculada Conceição, venerada com grande fervor na corte ducal de Vila Viçosa, com o rei D. João IV, assume-se como padroeira dos destinos de Portugal, agora reencontrados.

Recuperada a independência, chegam os anos gloriosos de D. João V e, reescreve-se a história. Funda-se a Academia Real da História e a primeira história a fazer-se seria a das Igrejas do Reino, a *Lusitânia Sacra*. Novamente, a história de Portugal e a história de Maria.

Já no último quartel do século XVIII, viveu-se uma certa euforia religiosa com a criação de muitas festas populares em honra de Nossa Senhora e dos Santos. Com o aval do próprio rei, Portugal vê-se contemplado com uma festa litúrgica de Nossa Senhora por cada mês do ano. No início do século XIX, Portugal sofreu o terrível flagelo das invasões francesas que semearam um clima de desânimo e de terror. Segue-se a revolução liberal e as sucessivas contra-reacções, contendas entre posições extremadas, divisões religiosas sob pressão de rivalidade política e expulsão das ordens religiosas. Da Europa chegavam os “ventos” do positivismo e do evolucionismo científico que criando condições favoráveis ao racionalismo e a ideologias materialistas, semeavam o ateísmo e a descristianização nas camadas mais cultas. Convém sublinhar que o dinamismo e a capacidade de resistência religiosa que a devoção incutiu na sociedade portuguesa do século XIX, devem ser considerados como um dado relevante na própria história de Portugal, uma vez que as razões de instabilidade política e até sócio-religiosa viriam, algumas vezes, minimizar a euforia vivida anteriormente. Contudo, e apesar da devoção mariana ter reaparecido com maior intensidade «são dessa época os versos do Padre Malhão que ainda hoje se cantam, unindo a protecção de Maria com os destinos nacionais (cf. Clemente, 2008:79):

Salve, nobre Padroeira/ Do Povo, teu protegido, / Entre todos escolhido/ Para povo do Senhor. / Ó glória da nossa terra/ Que tens salvado mil vezes,/ Enquanto houver Portugueses, / Tu serás o seu amor.

A partir de 1869, o Santuário dedicado à Imaculada Conceição une outra vez, fortemente, o marianismo e o patriotismo portugueses. Ganha-se uma adesão cada vez maior à devoção do Mês de Maria, surgindo as confrarias dedicadas ao Coração de Maria. Efectivamente, a devoção mariana não cessa. Os acontecimentos de Fátima, com novo desenvolvimento da devoção mariana e novo estímulo, constituem o testemunho mais significativo dessa continuidade. Como sublinha Manuel Clemente, “se os povos se simbolizam nas realidades que afirmam com mais constância e calor, então o povo português aparece-nos frequentemente como um povo mariano”. (Clemente, 2008: 73) Pode pois falar-se de um marianismo português, da Fundação à Restauração e desta aos nossos dias, integrado num fundo cultural mediterrâneo e ibérico. (cf. Clemente, 2008: 62)

2.2. Ciclos festivos, festas populares e as suas dimensões religiosas em Portugal

Nas regiões de longa tradição cristã as grandes festas das comunidades tinham um carácter eminentemente religioso. Falamos das festas do Santo padroeiro, ou de Nossa Senhora nas suas mais diversas denominações ou, ainda, dos diferentes mistérios de Cristo.

A celebração litúrgica, com a Eucaristia e a procissão, ocupavam um lugar central. Muitas localidades faziam preceder a festa, de dias de preparação espiritual com a pregação da Palavra de Deus e a celebração do sacramento da Reconciliação. Mas, a comunidade cristã não limitava a celebração festiva somente à sua dimensão religiosa, em tudo a componente lúdica e recreativa também estava presente. O tempo era de encontro, de alegria, de confraternização, as ruas e as praças ornamentadas, com bandeiras, com música e outras diversões. Estas duas dimensões formavam um todo. Porém, com as profundas alterações verificadas nos últimos tempos em todos os domínios da vida humana, nomeadamente o cultural, é natural que as festas populares, como expressão da vivência religiosa e da componente cultural, tenham vindo a ser gradualmente atingidas no seu conteúdo e no seu significado.

As festas populares não andam ligadas aos lares de tipo urbano ou das sociedades industriais, nem têm as mesmas funções sociais. Os lares da sociedade industrial visam a recuperação das energias com vistas à produção, a produção visa o consumo, o consumo visa a produção, isto é, uma visão unidimensional da existência. As cerimónias populares promovem a solidariedade popular e a coesão colectiva aldeã, os lares urbanos são

individuais. A festa associa-se sobretudo à continuidade da comunidade num meio que adopta simultaneamente as inovações e as tecnologias de ponta. É esse o seu carisma mais fascinante. (Espírito Santo, 1989:289)

A complexidade deste questionamento, tal como se apresenta hoje em dia, reside no facto de se tratar de tradições solidamente enraizadas na existência das pessoas, das famílias e das instituições. É, de certa forma, a própria identidade do povo que está em causa, uma vez que as raízes históricas têm muito peso. Torna-se, assim, importante não descurar esta perspectiva da evolução histórica, a fim de, compreendermos verdadeiramente a dimensão do fenómeno das festas populares, nas suas vertentes, religiosa, cultural e civil e, ao mesmo tempo, conferir-lhes o tratamento que merecem. Não há todavia um padrão comum. Podemos afirmar que cada caso é um caso, e que cada região tem a sua índole própria e reage diferentemente e a seu modo à evolução dos tempos.

A festa religiosa é uma celebração festiva da fé. Ela deve conservar uma tal índole, ao lado das outras expressões da vida social, igualmente legítimas. As festas populares, na sua riqueza cristã, cultural e humana, constituem uma herança preciosa que as gerações anteriores nos legaram e que nos compete acolher com respeito e com a determinação de lhes dar continuidade. Ainda sob a designação de costumes cristãos tradicionais surge todo um conjunto de orações e práticas rituais do povo que o servem na concretização da sua atitude religiosa. Se, por um lado, todo este aspecto da religiosidade é acusado de ritualismo vazio e sem sentido, despojado de fôlego espiritual, há também que não minimizar tais manifestações ou práticas dado que surgem, um pouco, como reacção contra uma espiritualidade racionalizada, um culto abstracto que as pessoas simples não compreendem ou que não tiveram oportunidade de ser apreendidas de outra forma, constituindo-se assim, como os únicos apoios da vida espiritual.

A festa mais do que simples ida e do que separação, é uma pausa prenhe de sentido e de fôlego, talvez o parêntese de um texto que o esclarece e ilumina, a “porta santa” da casa onde habita um povo e pela qual entra um sol diferente do de todos os dias. (Lima, 2001:263)

Vista enquanto promotora dos ritmos da cultura, fornece ao homem a cadência adequada e serve-lhe de mola integrada. Sucede-se como as estações do ano, em sincronia com o ciclo solar. O cristianismo herdou das civilizações mais antigas este ritmo e evangelizou-o, colocando-o ao serviço da vida e do homem. Se olharmos para a festa como um movimento sempre semelhante, repetitivo mas ao mesmo tempo

diferente e inovador, entendemo-la como memória que tende a perpetuar-se no próprio futuro do ser humano porque se alicerça nos pilares estruturantes do passado. É um acontecimento de convergência da família, da comunidade, das gerações, enquanto lugar de memória. A ela afluem, de todos os lugares mais dispersos, os filhos da terra, para alimentar a fé que os une à sua Igreja e fortalece as raízes que os ligam à sua terra natal. É por si própria pluridimensional, podendo definir-se como um ritual de contrastes. Se há uma grande componente lúdica nela, existe também um outro aspecto, o inédito, o transcendente, entre foguetes, cânticos, velas e ritmos.

É um tempo diferente que a todos marca pela novidade com que cada elemento a identifica. Ela não se “diz” sem tradição, trazida à rua aos ombros dos homens e das mulheres que fazem a história de hoje e que recordam em imagens vivas os usos, os costumes, os ofícios e os ritos que durante séculos mantiveram viva a chama humana da fé e de religiosidade. É como um quadro em movimento e quase alegórico no qual se inscreve a sua organização: as autoridades, os mordomos, as crianças que repetem ilustrações, a banda de música e os penitentes. Podemos, ainda, entendê-la como um grande momento cultural ao apresentar o património (reparam-se monumentos, restauram-se as talhas, ornamentam-se os altares e andores) em aliança com a memória da comunidade.

Todo este conjunto – o facto que se conta e sobretudo a coreografia da apresentação – constitui a ligação imprescindível de uma verdadeira identidade onde os figurados reproduzem na sua itinerância alguma catequese, gravando em cada um que passa o cartão-de-visita, como símbolos de um caminho percorrido outrora e lembrado na festa. Não podemos, contudo, esquecer que a festa também possui uma forte dimensão lúdica, fazendo emergir elementos da tradição a par de novos registos da cultura moderna. É assim que ela serve a totalidade de cada um em simbiose equilibrada entre as gerações, permitindo a cada faixa etária ter o seu sector específico e o seu desempenho no geral do acontecimento festivo. É o ciclo festivo, hoje, que guarda o ritual do passado envolvido num novo contexto cultural.²⁶

O quadro católico que serve de matriz a este ciclo festivo, a par da piedade cristã, encontra na cultura da festa os diferentes elementos dados pela tradição

²⁶ Neste ponto do nosso trabalho temos como referências fundamentais: Isambert, 1982; Sanchis, 1983; Oliveira, 1984; Lima, 2001a, 2001b.

partilhados agora com os novos registos de uma cultura moderna em constante mudança e adaptação. O tempo festivo é encarado como o tempo da regeneração, de um dom vivificador de uma identidade.

Do ponto de vista teológico, a festa integra esta dimensão de passagem do transitório ao que permanece, do momentâneo ao perene, do efémero cronológico (Cronos) ao definitivo gratuito e kairótico (Kairos). A festa liberta da medida especial quotidiana fazendo emergir o “não-espaço” ou o “espaço novo” do Reino de Deus, mais além da exiguidade, abrindo os horizontes sobre uma “outra cidade”, a nova Jerusalém, que o próprio Deus oferece, o que instiga à transformação, abolindo a injustiça e as lágrimas; outra cidade, onde a vida abundante é uma maravilhosa boda, com risos, dança e o melhor vinho. (Lima, 2001:263)

No Portugal da época Moderna, uma das principais afirmações e demonstrações de fé dos homens realizava-se através de deslocações aos mais importantes santuários e a outros centros de peregrinação, onde se veneraram relíquias e imagens de Cristo, da Virgem ou dos Santos em que os devotos acreditavam. A maioria localizava-se nos arredores das povoações de onde provinham os peregrinos ou em regiões contíguas. Muitos dos templos encontravam-se, no máximo, a dois ou três dias de viagem dos seus locais de partida, integrados no quadro de vida regional portuguesa, contribuindo para um reforço da identidade sócio religiosa nesses territórios.

O número de capelas particulares e públicas consagradas a Nossa Senhora, na metrópole e além-mar, que se encontram no *Santuário mariano*, de Frei Agostinho de Santa Maria (1718), monumental obra setecentista, e no panorâmico repositório de invocações da Virgem, de Jacinto Reis (1967), publicado no cinquentenário das aparições de Fátima, de escopo divulgativo é esmagador. Fruto de investigação criteriosa podem ver-se os elencos, referentes às arquidioceses de Braga e Évora e o rastreio minucioso relativo à Senhora do Pilar, com eloquente culto no espaço português. É de registar que só na era moderna se torna indiscutível a superioridade do culto que lhe é consagrado superando cada vez mais o dos santos. Os títulos que lhe são atribuídos primam pela diversidade e, ao mesmo tempo são expressivos: da Conceição, da Assunção, dos Remédios, dos Milagres, da Esperança, da Consolação, da Guia, da Boa Viagem, da Ajuda, do Amparo, de Guadalupe, da Graça, das Neves, da Glória, dos Prazeres, da Piedade, da Misericórdia e do Rosário – o mais popular de todos nos fins do século XVI. Na diocese eborense e no decurso do referido século, nas áreas das vigarias de Alcácer do Sal, Arraiolos, Coruche, Elvas, Estremoz, Évora, Montemor-o-

Novo, Monsaraz e Vila Viçosa, construíram-se várias dezenas de santuários dedicados a Nossa Senhora.

Na sua origem, a maior parte destes santuários situava-se no exterior dos povoados, em capelas ou ermidas isoladas, no meio da natureza, em locais propícios ao encontro entre os homens e o sagrado. Sítios como o de Nossa Senhora de Nazaré (Nazaré) – primeiro quartel do século XVI – viriam, posteriormente, a tornar-se num dos mais importantes centros de peregrinação do Portugal moderno depois da difusão do milagre da Virgem ao cavaleiro D. Fuas Roupinho. Em Leiria, a notícia dos milagres atribuídos à Senhora da Encarnação, a partir da segunda metade do século XVI. Na Luz (Carnide, Lisboa), a velha capela mariana quatrocentista deu lugar, em 1575, à construção de uma Igreja, patrocinada pela infanta D. Maria, filha do rei D. Manuel.

Eram diversos os motivos que conduziram os peregrinos para estes lugares sagrados. Procuravam a protecção, e a ajuda divinas para as dificuldades do seu quotidiano, solicitando directamente a mediação e o auxílio da entidade cultuada no santuário.

Os registos arquivísticos e as memórias históricas dos santuários permitem-nos confirmar que muitas peregrinações dos séculos XVI e XVII se relacionaram com a relação de promessa ou o seu pagamento; por situações de doença que, frequentemente, a medicina da época não conseguia resolver, ou devido a acidentes que tinham colocado em risco a vida dos devotos.

Outras situações de origem milagrosa poderiam levar à realização de peregrinações. Muitos dos devotos consideravam que o facto de terem sido salvos do cativoiro, na sequência de ataques ou de terem sobrevivido a naufrágios, se deveria exclusivamente à intercessão da entidade sagrada que tinham invocado no momento da aflição. Entre o final do século XVI e o primeiro quartel do século XVII, era grande o número de casos milagrosos e maravilhosos relatados nos principais templos de romagem, bem como a quantidade de objectos que os fiéis ali entregavam, em cumprimento de promessas e atestando as graças recebidas.

Uma parte significativa dos ex-votos era figurativa constituída por peças que ilustravam a situação em que os milagres tinham ocorrido, incluindo tábuas votivas. Outras representavam pessoas, animais ou partes do corpo que tinham sido

beneficiadas. Para além das mortalhas, eram muitos os objectos de cera oferecidos por devotos. Os fiéis, com melhores condições económicas, efectuavam muitas vezes dádivas em materiais mais valiosos, nem todos relacionados directamente com a graça recebida, como por exemplo de peças em ouro e prata, algumas delas vocacionadas para o culto, e paramentos litúrgicos. Entre outros, eram ainda entregues, esmolos monetárias consideráveis e animais, sobretudo por parte de lavradores e criadores de gado. As ofertas foram assumindo grande importância, não apenas pelo seu valor material, mas também pela relevância social dos doadores, contribuindo para o prestígio do santuário.

Apesar deste tipo de peregrinações que assumem um carácter marcadamente taumátúrgico e contratual entre os fiéis e a entidade sagrada envolvida, é de assinalar a tendência para o pendor penitencial e uma maior espiritualização da caminhada em alguns santuários portugueses, a partir de 1630. Contamos aqui com uma maior intervenção do Clero na vida destes lugares sagrados, dificultando o acesso directo e espontâneo às sagradas imagens; estimulando e orientando a administração dos sacramentos, sobretudo o da confissão e a procura das indulgências. Desta forma, a identificação dos pecados, o arrependimento, a obtenção do perdão e a expiação tornavam-se atitudes fundamentais na aproximação dos romeiros ao sagrado, bem como na renovação interior que buscavam nos santuários. Foi uma transformação importante nos comportamentos devocionais, no sentido da peregrinação e no quotidiano do lugar sagrado.

Aqueles que ali acorriam, interessados em participar nos actos sacramentais e nas cerimónias litúrgicas do santuário, aproveitavam as festas do orago ou as celebrações promovidas pelas comunidades devotas para avançarem em direcção ao local, engrossando a multidão de fiéis que ali se encontravam. Juntando-se às festividades, tinham oportunidade de assistir ou participar nos seus jogos, danças, bailes nocturnos, mascaradas, representações e outras folgedos, nem sempre apreciados pelas autoridades eclesiásticas. Podemos afirmar que os períodos de festas constituíam o momento alto da vida dos santuários, atraindo a si multidões raramente vistas, o que tornava os espaços de arraial em locais de intensa socialização.

Nalgumas regiões, as peregrinações e celebrações comunitárias, eram promovidas por confrarias que se constituíam sobretudo para o efeito. Em casos excepcionais, esta tarefa recaiu sobre os municípios. O período das grandes celebrações

festivas nos santuários era geralmente aproveitado para a realização de romagens individuais, familiares ou de grupos específicos. Embora a peregrinação fosse um fenómeno transversal, que envolvia todos os estratos sociais, desde nobres e clérigos a criados e escravos que os acompanhavam nos seus séquitos, na memória dos santuários ficaram registadas as visitas de alguns dos mais ilustres membros da sociedade portuguesa, sobretudo membros da família real, nobreza titular, governantes e representantes do alto clero.

A maioria das peregrinações da Época Moderna decorria no chamado tempo de romagem, entre Maio e Outubro, quando as condições atmosféricas e o estado dos caminhos permitiam efectuar os percursos com menos dificuldades.²⁷ Os templos marianos, localizados principalmente em regiões populosas, com maior enquadramento pastoral, eram os mais procurados, secundados pelos de matriz cristológica. Mas, a Época Moderna pode ser caracterizada principalmente pelo florescimento dos centros de peregrinação marianos, devido ao crescente surto de devoção pela Virgem, que assegurava uma protecção mais generalizada que a maioria dos santos. Surgem, por todo o país, novos santuários em sua homenagem. Um dos fenómenos mais interessantes foi o da transferência das devoções em muitas igrejas de romaria. A honra aos santos foi preterida pelo culto da Virgem.²⁸ É também nesta época que podemos assinalar a criação e desenvolvimento de alguns santuários inspirados em narrativas de aparições.²⁹

O *modus orandi* que a *devotio moderna* veio revolucionar, conduziu, no quotidiano dos leigos, à definição e conquista de um comportamento intimista, pessoalizado, onde se confinava uma espiritualidade individualizada, muito própria do devoto e em que este se refugiava e satisfazia. Ainda, o sustento básico da ostentação vocal, pessoal e colectiva constituem-se pelas fórmulas memorizáveis do «padre-nosso, ave-maria glória-ao-pai e salve-rainha», que se aprendiam no berço cristão. Na reza familiar e individual, no trabalho e no caminho, no oratório e nas capelas particulares e públicas, nas devoções com lugar na Igreja paroquial ou conventual pública, nas

²⁷ “Em meados do século XVIII, de acordo com Baptista de Castro, existiam mais de 115 centros de peregrinação, de importância desigual; 36,5% eram dedicados a Cristo e 21,7% à Virgem”. (cf. Penteado, 2000:353)

²⁸ Veja-se na região de Lamego no século XVI, a Ermida de Santo Estêvão, que deu lugar à construção do primitivo Santuário da Senhora dos Remédios. Casos semelhantes ocorreram por todo país, tendo-se o processo de substituição prolongado por toda a modernidade. (cf. Penteado, 2000: 355)

²⁹ Referimo-nos a casos muito conhecidos como os de Nossa Senhora da Luz da Castanheira (Alcobaça – 1601), Senhora de Balugães (1702) e da Senhora do Alívio (1790) – cf. Penteado, 2000: 355.

romagens a ermidas e peregrinações a santuários, a recitação do rosário e do terço acabaram por mecanizar mais ainda o uso destas fórmulas breves, deprecativas e laudativas que, no início da Idade Moderna, os catecismos incluem para obrigatória aprendizagem.

Paralelamente a estas fórmulas catequéticas, que se generalizaram da boca da criança à do ancião, havia muitas outras orações, por vezes com divergências pontuais, conforme as regiões de proveniência, as quais se escrevem no âmbito da reza privada. Algumas de estrutura paralelística e refrão, recitadas e cantadas pelas ruas, em família, à lareira, no oratório e a sós, e esquecidas pela Igreja na oração comunitária talvez por lhes encontrar expressões heterodoxas, fazem parte de recolhas de matriz etnográfico e inserem-se no riquíssimo húmus da piedade popular.³⁰

Os séculos XVII e XVIII também foram marcados pelo crescimento da devoção popular ao crucifixo. Com efeito, o acréscimo do fervor religioso e do número de visitantes, atraídos pelos milagres, vai levar a um enriquecimento desses lugares de culto. Alguns santuários de natureza cristológica tiveram origem numa forma de piedade muito particular, desenvolvida ao longo do século XVIII. Painéis ou pinturas de Cristo são colocados em locais de passagem dos fiéis, de modo a captar a sua atenção e proporcionar a adoração.

No quadro das peregrinações portuguesas, o início do século XIX, por efeito das Invasões Francesas, assinala um retrocesso conjuntural das que se realizavam no Noroeste e Centro do país e um empobrecimento de alguns importantes santuários que viram esfumar-se antigos sinais de ostentação e riqueza. A devoção decaiu, as confrarias e irmandades acabaram e os rendimentos foram reduzidos à consciência de alguns devedores que pelo facto do desaparecimento das escrituras não se eximiam ao pagamento dos juros. Após 1812, as romarias tradicionais retomaram o seu curso em direcções aos principais santuários localizados nas áreas mais atingidas pelas invasões. Mas, os contornos do fenómeno sócio-religioso das peregrinações seriam redesenhadas pelo sopro dos novos tempos que se avizinhavam.

³⁰ A este propósito citamos a notável e importantíssima obra de Maria Aliete Galhoz, *Romanceiro popular português*, como precioso mostruário em seus referentes nucleares: Cristo, a Virgem e os santos. (cf. Marques, 2000: 613)

Nos dados disponíveis no estudo de Mário Lages – *A religiosidade popular portuguesa na segunda metade do século XX* (cf. Lages, 2000: 379-436) – podemos constatar os sentimentos religiosos populares estão ligados aos ciclos sazonais e anuais, enquadramento que é necessário ao nosso objecto de estudo – a festa de Nossa Senhora das Candeias, em Mourão. Designado por este sociólogo como uma das “facetas mais curiosas do catolicismo popular”, as festas dos santos representam, num quadro imagético, por vezes muito próprio e característico, uma mistura de fervor religioso, por um lado e de exaltação sensível de carácter puramente profano, por outro.

O resultado obtido no recenseamento das festas populares, datado de 1989, em todo país, do qual 74% das paróquias respondeu ao desafio lançado, o número total de festas ascendeu a 6597. É interessante, porém, verificar que o total de invocações marianas ascendia a 654. A média rondava as 10 festas por invocação.

Entre as invocações e celebrações marianas mais frequentes destacamos: Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora do Rosário, as quais curiosamente são mais numerosas do que a dos quatro santos populares no seu conjunto, Santo António – festejado em 428 paróquias; S. Sebastião – festejado em 282 paróquias; S. João – festejado em 172 paróquias e S. Pedro – festejado em 154 paróquias. Face aos dados expostos, podemos afirmar, claramente, que a sensibilidade religiosa da sociedade portuguesa, no seu aspecto expressivo e festivo, é marcadamente mariana.

Desta forma, o retrato a traçar da sensibilidade religiosa actual possui alguns aspectos curiosos, nomeadamente em termos de fenomenologia da pertença religiosa em que a participação nas festas está imbuída de inúmeros significados, alguns dos quais bastante ambíguos.

A festa popular mantém e reforça os laços comunitários – sobretudo do padroeiro na Terra de origem, uma vez que, ela chama à localidade mais pessoas. Contudo, o desenraizamento que o abandono da terra implica, vai progressivamente produzindo os seus efeitos na criação de novas sociabilidades. Refazem-se os contextos e alteram-se as relações sociais, parece existir um claro afastamento entre “aquilo que se fazia tradicionalmente” (procissões, arraiais, ornamentação de Igrejas e andores, as promessas e devoções) e aquilo que hoje se faz e tenta manter vivo na memória oral de uma pequena parte da população, já envelhecida.

Nada nos inibe, porém, de afirmarmos que Nossa Senhora tem particular importância na definição da piedade popular. Por isso, o contorno da devoção a Ela é importante para o esclarecimento dos nossos objectivos. Nomeadamente, e quanto à presença das imagens domésticas, as imagens de Nossa Senhora ascendem a 81,2%, a sua presença em qualquer local da casa (sala e quarto) é, significativamente elevada. Este dado parece querer dizer que há uma imensa necessidade de sentir, através da imagem, a protecção de Deus nas habitações (a juntar a este dado é relevante perceber o número de casas novas que são benzidas após a sua construção – dado, porém, não explorado – no âmbito deste nosso estudo) o que não podemos absolutizar, partindo só dos dados de que dispomos.

Um dos aspectos também interessantes da religiosidade popular está relacionado com a devoção dos santos. No trabalho apresentado por Mário Lages, verificamos que há um vasto conjunto de informações que nos permitem falar de uma «constelação» santoral das devoções portuguesas; estas são elementos fundamentais para a compreensão da coloração do sentimento religioso. A devoção a uma Senhora das Dores, ou a uma Senhora das Candeias não é a mesma coisa. As escolhas são feitas em função de uma sintonia implícita da alma que resulta das experiências humanas e religiosas de cada um. Todavia, na invocação de especial devoção dos inquiridos aparece Nossa Senhora de Fátima, 21,6%, em primeiro lugar; ela é, sem dúvida, a grande devoção da sociedade religiosa portuguesa.

Numa leitura mais generalista podemos constatar que há uma proporção algo elevada de portugueses que têm uma especial devoção por algum Santo e até se sentem bem sob a protecção simbólica dos seus santos protectores uma vez que, usualmente, trazem consigo um objecto ou imagem sua. Não vamos, contudo, levantar as questões relativas ao significado destes factos, colocando-os apenas no conjunto com outros objectos profanos em que o povo não descortina qualquer espécie de conflitualidade simbólica ou religiosa. Talvez alguns dados etnográficos e o sentido por vezes pouco claro deste complexo de fenómenos, pese embora, não seja esse o nosso propósito, nem seja esse o nosso tema, tenda a explicitar esses factos. Apenas os registamos, uma vez que completam a informação sobre a presença dos santos na vida das pessoas. É ainda de particular interesse verificarmos que algumas das variações devocionais podem ser

“lidas” à luz de variáveis sociológicas potencialmente explicativas, como sejam o género (feminino ou masculino), idades e regiões.³¹

2.3. Contributos para um estudo sistematizado dos caracteres das festas e devoções marianas

As festas de Nossa Senhora não escapam à estandardização que se verifica nas outras festas religiosas: peregrinações, romarias, festas de Igrejas, festas mistas. Não parece, contudo, oportuno explicitar no corpo deste trabalho cada uma delas, mas somente enquadrar aquela que é objecto do nosso estudo. Assim, a festa de Nossa Senhora das Candeias parece poder situar-se no horizonte das festas mistas que são a maioria das festas onde o religioso parece arrastar o profano. Na sua organização contam-se diversos e diferentes agentes: a população, a comparticipação da autarquia e outros agentes económicos. Se entendermos, porém, a festa como uma manifestação social fundada em acontecimentos históricos ou míticos, por parte de uma comunidade ou sociedade que no presente reafirma através dela, graças a símbolos, rituais e alegorias, a sua identidade cultural, religiosa ou política, ela é o traço típico da cultura popular e tradicional portuguesa. Esta manifestação acontece um pouco por todo o país e faz parte da tradição e memória de um povo:

Festa é uma ruptura do tempo normal. Há festas profanas e sagradas, familiares e colectivas, alegres e tristes. Tanto a festa é um arraial de aldeia ou romaria como um jantar de aniversário ou uma manifestação cívica. Qualquer que seja o seu modelo ou objectivo, sagrado ou profano, instituído ou espontâneo, religioso ou cívico, toda a festa se caracteriza por uma excepcional comunhão de consciências entre os indivíduos; é um tempo rico simbolicamente, enquanto o tempo normal é pobre, com menos valor. O tempo normal dispersa os indivíduos, o tempo lúdico refaz a sua unidade e coesão. A festa é uma tentativa de reencontrar o estado original da unidade dos seres. (Espírito Santo, 1989:280)

Numa perspectiva de humanização da sociedade, a festa é momento de alegria que quebra o ritmo diário e dá solenidade à vida. A comunidade celebra de uma forma visível a bondade, a beleza da vida e do mundo. Há uma experiência de liberdade em relação ao labor diário, onde se cruzam novos horizontes e razões para compreender e

³¹ Os estudos de Moisés Espírito Santo abordam este fenómeno sobretudo na linha da luta entre os substratos culturais populares e as instituições eclesiais: “Nas aldeias e nas vilas ou cidades continuam a praticar-se ritos vindos do fundo dos tempos, inúmeras vezes condenados pelas instituições eclesiais ou mesmo pelos regulamentos municipais. Religião cristã, magia, feitiçaria formam um todo coerente no seio das camadas populares, recorrem aos mesmos símbolos e podem ser justificados pelo mesmo versículo do Evangelho”. (Espírito Santo, 1990:2)

viver a vida de forma renovada. Como espaço de encontro e convívio que é, existe nela um tempo e uma disposição para o acolhimento cordial, presta-se atenção aos outros, reencontram-se velhas amizades, vence-se a solidão e o anonimato; a família e a comunidade reúnem-se. Os filhos da terra fazem-se presentes, num misto de convívio e força comunitária das mesmas tradições. Podemos então afirmar com alguma convicção que a festa é, acima de tudo, a identidade de uma comunidade onde as pessoas se encontram, evocam memórias comuns e convivem. Estes valores humanos que a festa promove são também valores cristãos. O homem é por natureza festivo, precisa de festas para viver e celebrar a vida, para encontrar espaços de convívio e de integração:

Desejo de reencontrar a coesão primitiva, marco entre os tempos simbolicamente diferentes, a festa exprime um desejo de mudança. É uma ruptura em função da mudança. Ao mesmo tempo que exprime o desejo de mudança, é um substituto da verdadeira mudança. As sociedades tradicionais, as que menos mudam, são as mais festivas. O estado da festa implica comportamentos exteriorizados, reconhecidos e padronizados. Podem criar-se festas originais, mas os comportamentos festivos já estão fixados e estabelecidos em modelos, de modo que os outros saibam que “é festa”. (Espírito Santo, 1989:280)

Enquanto festas populares, proporcionam uma oportunidade de a sociedade se celebrar, fomentando a coesão e exaltando-se a si própria. A dimensão excepcional da festa, contraposta à vida corrente, encerra em si uma economia de dádiva, onde a criação e gasto de excedentes se tornam imperiosos para atribuir à festa o significado simbólico regenerador e regulador que a sociedade precisa. E, se cada vez mais, nestas festas, parece dar-se a sobreposição do lúdico sobre o religioso e espiritual, é missão do clero tentar equilibrar o sagrado (Missa da Festa com Sermão e Procissão) e o profano (foguetes, fogo de artifício, bandas ou conjuntos musicais, divertimentos) de modo que o religioso não corra o risco de ficar submerso pelo profano ou de lhe servir apenas de “trampolim”. É verdade que, por vezes, as festas apresentam desvios e são instrumentalizadas para fins lucrativos. Mas, os valores que manifestam e a ligação profunda que mantêm com a alma daquela comunidade, merecem que lhes prestemos atenção e nos esforcemos por fortalecer a sua verdadeira identidade e recriar novas formas de as celebrar.

A ligação da Virgem Maria à humanidade de Cristo, profeticamente anunciada no Antigo Testamento, recebe nos evangelhos a prova histórica precisa para se poder afirmar como verdadeira Mãe do Redentor, o Messias prometido e encarnado, que no sacrifício da cruz resgatou a humanidade do pecado e da morte. O lugar eminente que

Maria ocupa na piedade popular torna-se entendível pelo testemunho de uma remota tradição milenar em que o laço afectivo de uma maternidade humanizada até às mais prementes instâncias do quotidiano é, sem dúvida, o lado mais comovente e indestrutível da devoção mariana. Ao sancionar-lhe o culto, doutriná-la e liturgicamente, o Concílio de Trento, se o justificava e defendia com inequívoco vigor apologético, incrementava-o na pastoral com afeição peculiar e medido alcance, na sua proposta de ideal de mulher e mãe cristã. A piedade pós-tridentina veria, também, serem expurgadas representações iconográficas menos ortodoxas, sem que, contudo, a onda de devocionismo deixasse de crescer no número de invocações e onomástico antropológico, confrarias e irmandades e actos de culto e peregrinações, templos e altares.

Segundo João Francisco Marques (cf. 2000:627), três motivos podem estar subjacentes ao recrudescer da devoção à Virgem Maria e que acompanham o momento de cristianização da Idade Moderna: o primeiro, a dignificação da oração vocal, dentro do espírito da *devotio moderna*; o segundo, o relevo acentuado de Maria na sua função de co-redentora, advogada dos pecadores e mãe de Misericórdia; o terceiro, o papel de intercessora celeste privilegiada, no alívio das dores e libertações das almas do cativo do Purgatório. Terra de Santa Maria se chama a Portugal. Na verdade, numa estimativa com base no censo de 1890, verifica-se que, das 3736 freguesias dos 17 concelhos do continente português, 1032 são dedicadas a Nossa Senhora, número muito próximo das 1055 inventariadas no *Portugal sacro-profano* (1767-1768), de Paulo Dias de Niza, o que mostra como era bem vincada a veneração à Virgem. Ainda tomando aquele referencial estatístico e ao fazer-se uma divisória pelo curso do Mondego, se regista de entre 2365 freguesias a norte do país, 450 (19%) com invocação mariana e das 1374 a sul, 582 (42,35%) a possuem, atingindo as percentagens de 54,87% e 54,4% os distritos de Faro e Portalegre, circunstância explicável historicamente pela forma como se processou a reconquista e o povoamento do território nacional.

Fenómeno de atender no crescendo da devoção popular mariana, nomeadamente, em capelas e invocações, desde o princípio da era moderna, faz com que haja uma diminuição dos santos patronos, ocupando a Mãe de Jesus a função de advogada das mais diversas doenças, males e bens,³² como Senhora da Tosse, Senhora do Fastio,

³² A este propósito veja-se: Marques, 2000: 626.

Senhora do Pranto, Senhora da Alegria, Senhora da Consolação, Senhora da Ajuda, Senhora do Amparo, Senhora da Luz, Senhora da Graça, Senhora dos Prazeres. Há, ainda, uma fusão do culto mariano e cristocêntrico que leva a que os fiéis coloquem imagens afins no mesmo templo ou desenvolverem idêntica devoção. A título de exemplo citemos somente, Senhor e Senhora da Agonia; Senhor e Senhora da Ajuda.

Tomamos como exemplo a realidade portuguesa, em que grande parte das Igrejas do século XVII – XVIII, desde que possuam diversos altares, dedica dois deles e os mais importantes, um a Cristo Crucificado, por regra o do lado direito, e o outro do lado oposto à Virgem, sobretudo, Dolorosa ou do Rosário. A reforma da vida cristã tornou-se no maior desígnio da pastoral tridentina, na evangelização do povo recorria-se aos santuários e devoções marianas, como local de concentração dos fiéis, com o intuito de combater a moralidade, a ignorância religiosa, as superstições, a ausência dos sacramentos, o que se fazia através da pregação, da oração em comum, da catequese, das novenas e exercícios espirituais. Há a referir também o papel importante das confrarias, no que respeita à obrigatoriedade de actos de piedade em que a frequência da confissão e comunhão, a reza quotidiana e a caridade eram prescritos.³³

Ainda no onomástico cristão das gentes, o nome por excelência do barroco, dado no baptismo às crianças do sexo feminino, é o de Maria, a que muitas vezes, se adicionam os epítetos da Anunciação, dos Anjos, da Assunção e da Graça. Esta influência vem da devoção local ou regional, mais em voga, a Nossa Senhora, generalizando-se a partir do século XVI em paralelo com o tratamento concedido a Cristo, e do predomínio das ordens religiosas na propagação do culto mariano.³⁴ A ligação do povo à Virgem é de tal forma íntima que, na tradição familiar, o nome de Nossa Senhora está presente nos lares portugueses.

Num Portugal, país predominantemente rural e marítimo, das Descobertas, de um destino de heroísmos, de aventura e tragédia com profundos vincos na religiosidade da época moderna; nas fainas agrícolas, a sorte das sementeiras e o futuro das colheitas, repercutem-se nas devoções marianas polarizadas nas festas à Virgem Maria,

³³ No século XVII e XVIII, em terras portuguesas do continente e além-mar, torna particular relevância a confraria da Senhora do Rosário, de origem tardo-medieval e mediterrânica, indo ao ponto de absorver ou subestimar nas paróquias o espaço ocupado pelas do subsisto e das Almas. (cf. Marques, 2000:627)

³⁴ Os Franciscanos no incremento e devoção à Senhora da Conceição; os Lóios a Nossa Senhora do Vale; os Agostinhos à Senhora da Graça; Os Oratonianos à Senhora da Assunção; os Carmelitas à Senhora do Carmo e os Dominicanos à Senhora do Rosário. (cf. Marques, 2000:628)

distribuídas pelo calendário litúrgico, e patentes nas designações protectoras desde o Norte a Sul do país.

Reconhecemos, porém, que Portugal, apesar do fervor do crente ter importado movimentos e práticas devocionais, confere-lhes, todavia, um acolhimento mais caloroso e sentimental. São prova disso as festas, romarias e peregrinações espalhadas de norte a sul de Portugal, onde a devoção mariana atinge o seu auge. Parece, pois, poder afirmar-se que a visão antropológica da devoção popular a Nossa Senhora seja o caminho a trilhar pelos teólogos para uma melhor e mais englobante compreensão do marianismo português e da Mariologia, em geral.

Capítulo II

A Festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão

1. Lenda e história: para uma caracterização contextual

1.1. Apontamento histórico sobre a Vila de Mourão

A região em que se insere a Vila de Mourão é, quanto à presença humana, muito densa historicamente.³⁵ Os conhecimentos existentes actualmente acerca das populações que viveram e circularam neste espaço revelam que a área, tanto a mais próxima (margens) como as mais afastadas (vila e freguesias de Mourão) do rio Guadiana, conheceu uma ocupação contínua de grupos humanos desde a pré-história até aos nossos dias, sendo o rio e seus afluentes factores motivadores e determinantes para a existência de vestígios de tal ocupação.

No período pré-histórico e à luz dos mais recentes e diversos trabalhos de inventariação efectuados no âmbito do plano de minimização dos impactos do Alqueva, esta zona apresenta diversos e abundantes registos de presença humana, uns mais completos do que outros, que importa contextualizar de forma a permitir o esclarecimento e a dissipação de dúvidas sobre este período histórico. Atestam, entre outros, a tal presença, visível nas indústrias líticas, restos de cerâmica e manifestações de arte rupestre megalíticos.

Inserida na divisão administrativa da Lusitânia, Mourão possui, como exemplo mais marcante da presença romana no seu território, o Castelo da Lousa, localizado a cerca de 3km a norte da antiga aldeia da Luz, na confluência do barranco do Castelo com o rio Guadiana. Actualmente, submerso pelas águas da barragem do Alqueva.

³⁵ Este apontamento tem como referência fundamental o estudo de Jerónimo de Alcântara Guerreiro (1964). *Mourão nos séculos XIII a XVI. Elementos para a sua História*. Évora. Servimo-nos também de mais informação recolhida na Câmara Municipal de Mourão e divulgada no sítio electrónico: <http://www.mouraodigital.com>. A memória local também tem sido objecto de apropriações literárias: “Vila de Mourão, 15 de Setembro de 1640. – Bem-vinda, D. Luísa de Gusmão. [...] Julgo que o melhor é deixar aqui a carruagem e subir a encosta até à pequena Ermida de Santa Maria do Tojal, em peregrinação. [...] A ermida era pequena, as paredes de xisto sobreposto como fatias de bolo de bolacha, o tecto abobadado como só os alentejanos o sabiam fazer. Pequenina e escura, como se fosse a caixa aveludada de uma jóia preciosa que o sol podia estragar, dela emanava uma serenidade impossível de encontrar num lugar sem a marca do sagrado. Hoje, a imagem não saía no seu andor, para ser vista e adorada pelos peregrinos. Hoje, a Virgem esperava no seu posto a visita da duquesa e da pequenina Catarina. Eram elas, e só elas, que lhe faziam a genuflexão, lhe acendiam uma vela e se ajoelhavam para orar.” Stilwell, Isabel. *Catarina de Bragança*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2008, 31-32.

Para além deste monumento, outros vestígios arqueológicos associados ao período romano se encontraram espacialmente distribuídos no concelho de Mourão. Entre este período e o medieval, é incerta a caracterização humana de Mourão, mas poder-se-á aceitar uma permanência das populações neste espaço, que conheceu a partir do século VIII a presença dos árabes. Com as suas origens históricas perdidas no tempo e envoltas na tradição, a primitiva vila de Mourão ter-se-ia localizado, eventualmente, na chamada Vila Velha. Perto desse local, na Vila Velha do Mercador, foram encontrados vestígios de habitat do período romano, revelando material cerâmico de construção e blocos relativos ao desmantelamento de estruturas. As gentes deste povoado ter-se-ão mudado para outro espaço próximo, mantendo o nome da comunidade, que, por razões desconhecidas, e para as quais se levantam algumas hipóteses, decidiu fixar-se numa cota mais elevada, dando origem ao actual povoado mouranense.

Relativamente à titularidade desta localidade, esta apresenta-se como um elemento que se integra na indefinição de fronteiras entre os vários reinos resultantes da reconquista cristã. Ora pertencendo aos reis de Castela e Leão, ora sob o domínio do reino de Portugal. Após a Restauração, no âmbito da Independência de Mourão sofreu o impacto, das frequentes escaramuças fronteiriças, sendo a sua praça assolada pelo exército inimigo em diversas ocasiões.

No século XVIII, Mourão sofreu os efeitos do terramoto de 1755, o que, conjuntamente com os trabalhos de arranjo, ampliação e consolidação da estrutura defensiva do castelo, iniciados no século XVII, e o estado de destruição que as sucessivas investidas inimigas provocaram no casario, levou ao redesenhar da traça urbanística da actual vila.

No século XIX, a nova reforma administrativa levou à criação de novos limites concelhios, o que no caso de Mourão fez com que este fosse extinto e anexado ao concelho de Reguengos de Monsaraz, durante um período que medeia entre 1855 e 1861 e 1895 a 1898. Na sequência da política iniciada por Fontes Pereira de Melo, a vila de Mourão perdeu o isolamento a que estava votada a nível das comunicações terrestres, quando, em 1879, durante o período do Ministro das Obras Públicas, Augusto Saraiva de Carvalho, se construiu a ponte ligando Mourão a Reguengos de Monsaraz.

Esta obra permitiu estabelecer mais facilmente os contactos e trocas com a vizinha Espanha.

Foi já no século XX, principalmente durante a década da *Revolução de Abril*, que se consolidaram os direitos democráticos e se assumiu uma nova perspectiva sobre o entendimento de preservação do património histórico e cultural, que o castelo de Mourão foi sujeito a campanhas de restauro, as quais resultaram no seu actual estado de preservação, principalmente no que diz respeito ao alçado principal e onde se encontra localizada a actual Igreja Matriz de Nossa Senhora das Candeias.

Na época em que o monarca (D. Dinis) e o bispo de Évora (D. Geraldo) assinam a carta de entendimento - ante a porta da sua Igreja e na presença do tabelião Manuel Domingues -designar-se-ia por Santa Maria de Mourão, ou Nossa Senhora do Tojal, como passou a ser conhecida no século XVI, ou Nossa Senhora das Candeias, a partir de 1750, nome pela qual ainda hoje é designada. Era uma Igreja cujo estilo se desconhece, gótico ou romano – as duas hipóteses são válidas – e estaria integrada na Ordem de S. Bento de Avis, a partir de 1320.

Ao que parece, este templo que seria de dimensões pequenas, mas suficiente para o número de vizinhos, veio a tornar-se pequeno com o desenvolvimento da Vila. De tal forma que no século XVI, o visitador apostólico Jorge Rodriguez ordenou a sua demolição e a construção de um templo maior, que comportasse, dignamente, todos os cristãos da Vila. Depois da dilatação, por despacho do bispo-infante D. Afonso de Portugal, foi demolida e iniciada a construção, de arquitectura mais ampla, todavia sem que se lhe conheça a traça e o estilo.

A demolição total da Igreja teve lugar em 1664, por acordo entre o Conselho de Estado e Guerra e a Mesa de Consciência e Ordens Militares. O despacho para construção do novo templo foi assinado pelo Príncipe D. Pedro, em 20 de Fevereiro de 1681, como regente, no impedimento de D. Afonso VI. Era governador das Armas da província do Alentejo o general D. Dinis de Melo e Castro, o futuro 1º Conde das Galveias. Traçou o seu *risco* o engenheiro D. Diogo Pardo de Osório, estratega que se celebrizara, em 1663, nos assédios de Évora pelos espanhóis. Restabelecida a paz, o novo templo, o terceiro, foi então principiado. É o que hoje podemos visitar, de construção ampla e equilibrada. Sofreu graves danos, com o terramoto de 1755, o período tardio da restauração e a falta de complementos artísticos. Tem planta

rectangular, abraçada por um friso robusto de pedra local, e o coro inscreve-se no seu pórtico, rasgado por uma balaustrada marmórea e de cancelos cilíndricos. Tem quatro altares laterais – dois de cada banda – e cabeceira de três altares. A capela-mor, de elevado arco mestre, redondo e composto na cimafronte por pujante arranjo mural – que enche todo o espaço até à abóbada – arranca, lateralmente, de dois painéis figurativos de S. Pedro e S. Paulo e de uma alegoria da Veneração de Nossa Senhora das Candeias. Remata axialmente com a cruz comendatária, de cerca de 1770. O altar-mor é composto por retábulo de talha policroma, de fustes salmónicos sem guarnição, extremados por outros concêntricos, que envolvem o frontão, nascentes de mísulas palmares. Dois nichos envieirados conservam as imagens (século XVII e XVIII) de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora da Purificação – destinadas a sair nas procissões. O trono, dourado, é trabalho de ensamblador anónimo de meados do século XVIII.

1.2. A devoção popular à Senhora das Candeias: narrativa de origem³⁶

Perante as mais diversas causas naturais como as cheias do Guadiana, as febres palustres, o aparecimento de um grande número de formigas, toma assento a povoação da Vila Velha. Mas, uma causa sobrenatural se veio juntar às naturais, já apontadas: o aparecimento, a cerca de três quilómetros, de uma linda imagem da Santíssima Virgem, no meio de um tojal. E, acrescenta a lenda, que querendo o povo levar a imagem, esta miraculosamente voltava ao mesmo lugar. Ali se ergueu uma capela, em volta da qual se foi formando a nova povoação de Mourão.

Muitas e diversificadas são em Portugal as lendas com que o povo explica as origens das povoações antigas. Em redor de factos históricos, hoje desconhecidos, a imaginação popular foi tecendo explicações lendárias que, transmitidas de geração em geração até aos nossos dias, pouco nos esclareceram ou respondem. É aqui, perante o silêncio da História, que o povo cria as suas histórias. Ingénua, mas sempre poética, é esta lenda das origens da Vila de Mourão, que nasceu e cresceu à sombra da capelinha de Nossa Senhora do Tojal.³⁷ Assim, a lenda que muito sumariamente apontámos em

³⁶ Esta narrativa foi reconstituída a partir de entrevistas orais. Reproduzem-se aqui os elementos mais consensuais, deixando-se de lado as variantes menos reproduzidas.

³⁷ “Recorrendo ao Livro 13 de Registos Paroquiais de Mourão, existente na Arquidiocese Distrital de Évora, a folhas 43 deparamo-nos, com a referência “Inauguração da Igreja Matriz”. Esta cerimónia teve lugar no dia 5 de Agosto de 1692, dia de Nossa Senhora das Neves, em que se benzeu a Igreja e se

parte, e outras que omitimos por estarem fora da linha deste trabalho, pretende, de algum modo, articular o conjunto teórico e de análise com a necessidade de se reconstituir um quadro de pesquisa teológico-prático da devoção mariana da comunidade mouranense.

A festa que ocupa o nosso objecto de estudo é uma festa litúrgica e está relacionada com a história da salvação. Celebra um aspecto da associação de Nossa Senhora ao mistério de Cristo. Os exercícios de piedade marianos relacionam-se, regra geral, com uma festa litúrgica do Calendário geral do Rito Romano ou dos calendários particulares das dioceses ou famílias religiosas. Esta evidente relação entre Liturgia e exercícios de piedade, quase sempre, têm o seu momento culminante na celebração da



**Figura 2 – Imagem de Nossa senhora das Candeias.
Data dos anos de 1958/59.**

festa. A festa de Nossa Senhora das Candeias, não parece afastar-se muito desta regra. É sabido, porém, que enquanto manifestação popular, contém determinados valores antropológicos que não podem esquecer-se.

A antiga festa do dia 2 de Fevereiro – Apresentação do Senhor – deriva de uma tradição do século IV e é introduzida na Igreja de Roma durante o século VII com o título *Purificatio Sanctae Mariae* (Purificação de Maria). O uso das velas acesas (candelária) parece que se deve atribuir a motivos contingentes: a procissão desde o Foro Romano até Santa Maria Maior

realizava-se, de facto, à noite. De origem oriental³⁸, até 1969 teve no Ocidente a designação de “Purificação da Virgem Santa” e encerrava o ciclo natalício quarenta dias

dedicou à Virgem Maria, sob a invocação “subtítulo” de Nossa Senhora do Tojal e Candeias, Padroeira que sempre fora da vila, desde que a povoação se mudou da vila velha para o actual lugar” (*Mouranense*, Agosto de 1988,1).

³⁸ Registe-se que no Oriente bizantino, tal como nos é dito por Kallistos Ware, Bispo greco-ortodoxo, a festa centra-se no mistério do *encontro* do Salvador com aqueles que veio salvar, representados por Simeão e Ana, segundo as palavras de Lc 2, 29-32, retomadas nos cânticos litúrgicos da festa: “Luz para iluminar as nações e glória do teu povo Israel” *Maria Mãe dos Homens* II, 1985: 50-55.

depois do Natal. De carácter acentuadamente popular, a comunidade participava na procissão comemorativa da entrada de Jesus no Templo e do seu encontro, que no Ocidente se caracterizou pela bênção das velas que se levavam acesas durante a procissão em honra de Cristo, “luz para iluminar as nações” (Lc 2,32); o rito da purificação, patente nesta festa, foi entendido pela piedade popular como uma prova de humildade de Maria³⁹.

Há datas que, por si só, definem épocas e assinalam o início de acontecimentos importantes numa região ou localidade e o dia 2 de Fevereiro – Apresentação do Senhor no Templo – marca, anualmente, a Festa de Nossa Senhora das Candeias, na vila de Mourão. De origem desconhecida, embora viva na memória dalguns ancestrais que nos dão testemunho, desde muito cedo, da sua existência e da sua realização. O culto dos mouranenses a Nossa Senhora remonta aos primórdios do século XIV, cerca de 1316, no reinado de D. Dinis. Era então venerada sob o título de Santa Maria do Tojal, já que, segundo a lenda, Nossa Senhora teria aparecido entre moitas de tojo.

A venerada imagem de Nossa Senhora do Tojal, das Candeias ou da Purificação – Virgem com o Menino Jesus brincando com as pombinhas (que se costumavam oferecer no templo, no dia da purificação) – é toda feita na mesma pedra, mas de singela escultura e encontra-se colocada em oratório-maquineta de vidraças e de talha dourada em estilo rococó. É obra portuguesa da arte gótica arcaizante, aparentemente dos alvares do século XVI. A imagem da Virgem mede 1,20 metros. Tem manto pregueado e expressão casta.



Figura 3 – Escultura de Nossa Senhora das Candeias, colocada no oratório-maquineta, altar-mor, Igreja Matriz de Mourão.

Denuncia uma origem pouco erudita e parece ser de factura local/regional.

³⁹ Relativamente a esta festa do dia 2 de Fevereiro, em particular, e, porque conserva um cariz marcadamente popular, devemos fazê-la corresponder ao autêntico sentido da festa: Apresentação do Senhor, é necessário relembrar o seu conteúdo cristológico fundamental a fim de que não se corra o risco desta se limitar exclusivamente aos aspectos mariológicos. Veja-se a este propósito a exortação apostólica de Paulo VI. (MC 7)

O grande peso deste monobloco de pedra calcária, policromada, que impossibilitava o seu fácil transporte, levou os antepassados mouranenses a escavar as costas desta bela imagem, tornando-a, assim, mais leve. Porque esta reprovável operação ameaçou a consistência da imagem, abrindo brechas, cintaram-na de ferro, na base, e colocaram um grosso cordame, a meio das canelas, para mais fácil movimentação, o que ainda hoje se pode observar.

No dizer de Frei Agostinho de Santa Maria, no princípio do século XVIII, a secular lenda e a história parecem dar as mãos. A sua linguagem, apesar de simples, é de uma beleza muito particular e leva-o a admitir o sobrenatural na feitura da imagem, terminando o trecho com uma alusão de índole histórica das destruições na Guerra da Restauração.

Diz ele que na Igreja Matriz de Mourão: É tida em grande veneração humana antiga, milagrosa Imagem da Mãe de Deus, a qual se tem por Angelical, ou por obra das mãos dos Anjos: da sua perfeitíssima escultura assim se pode conjecturar. Invoca-se esta Santa Imagem com o título do Tojal, por haver aparecido entre moutas de tojo; porque a sua Festa se fez sempre em 2 de Fevereiro, lhe dão também o título das Candeias ou da Purificação, além de o confirmarem dois pombinhos que o Menino tem nas mãos. A origem desta Santa Imagem é tão antiga, que só se refere por tradições conservadas na memória dos moradores daquela vila, porque não há instrumentos, nem papeis que o declarem; se alguns houveram, estes perderam-se ou queimaram-se no tempo da guerra, em que também a mesma Igreja padeceu ruína, e em que se perdeu todo o precioso dela. (Guerreiro, 1964:22)



Figura 4 – Imagem de Nossa senhora das Candeias

Depois de ter feito referência às várias hipóteses da mudança da vila, como a da insalubridade do local devido às enchentes do Guadiana, à poluição das águas dos pegos e charcos que ficavam secos no Verão, Frei Agostinho, termina dando o seu parecer:

E eu tenho para mim que Nossa Senhora, como amorosa Mãe que é dos pecadores, se manifestaria naquele lugar, para livrar de uns e de outros perigos. O modo como esta Senhora teve o seu aparecimento, e a quem foi, se não sabe, e poderia bem ter sido a algum Pastorinho andando naqueles matos. É esta Santa Imagem de rara formosura, e representa muito ao vivo o mistério da sua Purificação, na grande modéstia, e majestade que mostra. É obra em pedra mas de singular escultura, e as roupas lançadas com grande valentia e muita propriedade. Tem em seus braços o Menino Deus, com dois pombinhos nas mãos, que se costumavam oferecer no Templo, no dia da Purificação; tudo obra da mesma pedra, e sobre ela é estofada, e dourada ao antigo. Tem esta santa imagem de estatura cinco palmos e meio. (Guerreiro, 1964:23)

É importante, ainda, frisar que existem no aro mouranense diversas invocações marianas. A uma delas chamou o povo Senhora do Alcance, com origem numa curiosa lenda, colhida no local onde os religiosos de São Camilo de Lelis fundaram mais tarde um convento. O nome próprio da ermida dessa invocação é Génova Calça, que a fantasia popular transformou em ‘Já Évora alcança’ e daí Senhora do Alcance. Outra é a Senhora da Luz, paroquial da Luz, cuja imagem sempre foi de muita devoção. Mais que todas incita a devoção dos locais e arredores a imagem da Senhora das Candeias, padroeira da vila. Começou, como todas, por se chamar apenas Santa Maria. Depois, passou a denominar-se Santa Maria do Tojal, por força de topónimo antigo, título corrente do século XVI, que ainda perdura em 1732. O arcebispo D. Miguel de Távora chama-lhe, em 1750, Nossa Senhora das Candeias ou da Purificação. É o título que até hoje permanece, e em torno desse título se unem os mouranenses como uma família, os de dentro e os de fora, que não dispensam vir à sua terra na festa da Padroeira. Popularmente, a festa da Senhora das Candeias marca a marcha do tempo e a sucessão das estações do ano, como se depreende desta poesia popular que ritma os trabalhos agrícolas desta época:

*Se a Candeia chorar, /Está o Inverno a acabar
Se a Candeia rir, /Está o Inverno p’ra vir.*

É ainda Frei Agostinho que testemunha a grande devoção que Nossa Senhora tem, não só por parte deste povo, mas também pelos circunvizinhos já que todos a procuram com singular devoção, para lhe dar graças dos muitos benefícios, que continuamente recebem:

São disso testemunha as muitas mortalhas, peitos, olhos e outros sinais de cera e de outros materiais, que a devoção agradecida lhe oferece. Não refiro milagres em particular, pelos não achar autenticados, nem escritos; mas é certo obra naquela Casa a mão poderosa de Deus grandes maravilhas. (Guerreiro, 1964: 23)



Figura 5 – Imagem de Nossa Senhora das Candeias, no andor, preparada para a novena. Fotografia de 1968.

Mas se através de alguns documentos podemos remontar a devoção dos mouranenses a Nossa Senhora ao princípio do século XIV, nada sabemos sobre a data da realização das primeiras festas em honra de Nossa Senhora das Candeias. Sabe-se apenas que datam de anos muito longínquos e que sempre se realizaram no dia 2 de Fevereiro, dia muito especial para os mouranenses. O culto e devoção a Nossa Senhora das Candeias, nem sempre esclarecidos, pois muitos são os fiéis que se apegam mais à imagem terrena do que à espiritualidade que a mesma nos pretende transmitir, estão

profundamente enraizados nos corações dos mouranenses, dando a este dia toda a pompa e prestígio. Presente ou ausente, nenhum mouranense deixa passar no esquecimento uma data tão significativa e festiva.

Até ao ano de 1973, a festa mantinha o seu cunho religioso, a cargo de famílias ilustres de Mourão, cuja comissão era constituída apenas por três elementos: Juiz, Secretário e Tesoureiro que assumiam a sua realização e todas as despesas inerentes à mesma. Ao juiz competia a despesa da tourada com a matança do touro e oferta da respectiva carne à população de Mourão. O serviço religioso era da competência dos três elementos e o leilão, que se realizava a expensas do tesoureiro, no dia seguinte ao da festa religiosa (3 de Fevereiro), servia como uma nova oportunidade para a população se reunir e dar continuidade à festa.

Porque a festa acarretava muitas despesas e os senhores ilustres não dispunham dos mesmos proventos, nem da disponibilidade dos seus servidores, mercê da melhoria das condições de vida da população em geral, a realização da festa tendia a ficar comprometida. Assim, em 1974, surgiu uma comissão composta por vários elementos da população que, generosamente, se dispuseram a dar continuidade à tradição da festa de Nossa Senhora das Candeias alterando algumas normas, até então vigente, como por exemplo: pagamento de um bilhete para assistir ao espectáculo taurino; comercialização da carne do touro e, no leilão, depois das ofertas dos devotos para custear as despesas da festa, os mesmos, praticavam despiques na licitação das referidas oferendas, levando-as para as suas casas e desfrutando delas em família.

No ano de 1982, e face ao insucesso dos espectáculos realizados, à desmotivação e desânimo da Comissão Festeira, foi realizada uma sondagem à população mouranense, residente e ausente, através de inquérito, a fim de se averiguar se a Festa devia ou não continuar no mesmo dia. O inquérito era reservado apenas aos mouranenses que já tivessem completado 18 anos de idade. Apresentava três possibilidades de resposta – 2 de Fevereiro, primeiro domingo de Fevereiro e último domingo de Agosto – tendo a maior parte dos inquiridos optado para que não fosse alterado o dia 2 de Fevereiro. Data, todavia, de anos muito longínquos a primeira tentativa de transferir a festa para o Verão, mas parece que o mau tempo que a perturbou foi entendido pelo povo como descontentamento divino e por isso retomou o seu lugar no calendário litúrgico, a 2 de Fevereiro.

Na sequência do sucedido no ano de 1996, em que por falta de festeiros a Câmara Municipal e a Paróquia tiveram de assumir a posição daqueles, assim também a mesma equipa, aumentada com a Junta de Freguesia assumiram, no ano de 1997, a realização do programa das festas em honra de Nossa senhora das Candeias, já que esta se constituiu não só como o centro das festas de todo o concelho, mas também o pólo de interesse mariano para os fiéis dos concelhos circunvizinhos. Os pelouros encontram-se divididos do seguinte modo: à Paróquia, competem os serviços religiosos; à Junta de Freguesia, a realização da tourada; à Câmara Municipal, os restantes serviços como o fogo-de-artifício, arraial, divertimentos e leilão. Sendo estas Instituições as promotoras e responsáveis pelo êxito da festa, não dispensam, no entanto, que todos os mouranenses colaborem para a mesma finalidade, quer participando activamente, quer convidando os familiares e amigos para que participem também. Foi com uma conjugação de esforços, aliada á íntima colaboração e a porfiada perseverança que, tem sido levada a bom termo, a celebração desta festa.

Decorridos setenta e cinco anos após publicação, no semanário “*O Eco de Reguengos*”, de Reguengos de Monsaraz, em 7 de Fevereiro de 1935, de um artigo sobre a “Festividade de Nossa Senhora das Candeias em Mourão”, que podemos ainda hoje afirmar que este serve de quadro de referência imagético de uma Festa que os mouranenses reivindicam na sua tradição mais histórica e que ainda hoje vivem com grande fervor devocional. (Figura 6)



Figura 6 – Guião estampado com a imagem de Nossa Senhora das Candeias que abre o cortejo processional, actualmente transportado pela Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão.

As festas populares, seja qual for o motivo que as inspire, obedecem sempre a um cunho de tradição regionalista que caracteriza a alma simples do povo, ávido da expansão dos sentimentos, e por elas se afere do seu grau de cultura. Há tradições que o rodar dos séculos não consegue apagar, antes as gerações vão transmitindo e radicando num volume crescente, que a reacção é incapaz de destruir. [...] A sua festa das Candeias bem pode chamar-se fidalga, pondo à prova os dotes da sua nunca desmentida hospitalidade, e dando relevo às tradições da sua inquebrantável fé, nutrida por uma afirmação de crença na sua padroeira, patenteada aos olhos dos visitantes, que de todos os lados acorrem, atraídos pelos momentos do prazer espiritual que lhes proporciona a majestade de uma procissão, onde a unção, o respeito e a compostura, se desenham no rosto sincero dos seus componentes. Tão pouco habituados andamos a observar a ordem em actos daquela solenidade, que a nossa retina registou impressionada o facto, que bem significa a educação de um povo. No seu longo trajeto através das principais ruas da vila, num desfile ordeiro e compassado, o cortejo segue, em duas linhas paralelas, formadas indistintamente por senhoras de todas as condições sociais, empunhando cada qual a vela simbólica de iluminação à Virgem das Candeias. Abre o préstito o pendão⁴⁰, conduzido pelos festeiros; no seu lugar de honra, segue o andor com a venerada imagem; após ela o pódio, sob o qual o Reverendo Dr. Jerónimo Guerreiro, conduz a relíquia do Santo Lenho; depois a música, executando uma linda marcha grave, e na cauda, uma massa enorme de homens num silêncio impressionante. Finalmente, por toda a parte se respira um ambiente festivo, sintetizado na solenidade do dia, a que os habitantes de Mourão, num à porfia, emprestam o melhor do seu esforço, num desejo fremente de que resultem brilhantes, todos os actos da sua manifestação. E assim, num encantamento de modalidades em que as tradições ressurgem, dando-nos o retábulo de épocas distantes, o forasteiro sente que o espírito se lhe prende, na contemplação de hábitos e costumes de um povo, fiel aos seus antepassados, de quem sabem respeitar a memória. (*O Eco de Reguengos*, Fevereiro de 1935,1)

Apaga-se nas páginas da História a data em que os nossos antepassados confiaram a Nossa Senhora das Candeias a protecção desta vila fronteiriça, designada por Mourão. Apesar deste desconhecimento e dos anos volvidos, em que por tradição ‘o tempo tudo apaga’ vêm os mouranenses de hoje continuar a render-lhe o mesmo louvor dos seus antepassados, confiando-lhe as suas petições e desejos mais íntimos, na certeza de que Maria, como Mãe de Deus, tudo pode alcançar e, que como nossa Mãe, tudo fará junto de Deus para satisfazer as nossas súplicas. É com esta devoção que a comunidade se prepara, cada ano, para celebrar a festa, no dia 2 de Fevereiro que é precedida, como habitualmente, por uma novena de oração e reflexão.

Esta aproximação narrativa à memória social da festa é crucial para se perceber até que ponto o acontecimento festivo relaciona os diferentes substratos que constituem a identidade mouranense. É necessário aqui ter em conta o próprio funcionamento social do crer seguindo de perto o estudo de Alfredo Teixeira (cf. 2008), “*Matrizes das Crenças em Portugal*”, importa caracterizar, embora muito sumariamente, a concepção de crença uma vez que neste trabalho, assume-se o termo numa categoria antropológica que tem por objectivo uma identificação da forma humana de habitar e interpretar o

⁴⁰ “Pendão” é o termo que designa o estandarte ou bandeira que vai à frente na procissão, ao qual a população mouranense, actualmente, chama de ‘Guião’. (Figura 6)

mundo construindo nele relações. Esta visão, porém, carece de uma brevíssima distinção entre três categorias distintas: o “crer” como acto fundante e estruturante do sujeito humano, a “crença” como prática social e institucionalização do crer e as “crenças” como enunciados produzidos pelos interlocutores sociais na sua condição de crentes.⁴¹

Assim, entendemos o acto de crer, anterior a qualquer forma de institucionalização contratual, como o gesto mais elementar possível da constituição da socialidade humana. O crer assume-se como um relacionar-se com o outro. É num dar e receber que situamos o intervalo da articulação simbólica que permite a institucionalização do crer ou da crença. Aqui se fixa e se objectiva o reconhecimento da sua credibilidade e se recompõe a autoridade. Neste sentido podemos dizer que a religião é uma das formas sociais de organização das práticas e representações do crer. A crença reenvia para o substrato nativo da socialidade humana e, portanto, não se pode reduzir a um conteúdo. A “matriz” é, desta forma, “substrato”: campo simbólico disponível para o labor ininterrupto de construção da cultura sob o signo da recomposição (cf. Teixeira, 2008:301). A partir daqui torna-se possível identificar os núcleos a partir dos quais se organiza a memória social e se reinventa o espaço-tempo enquanto experiência humana.

As lendas que, em parte recontámos, no início deste ponto do nosso trabalho e outras, que omitimos por estarem fora da linha do mesmo, foram reproduzidas por vários autores, ao abordarem as origens da Vila de Mourão (cf. Guerreiro, 1964:24).

Agora, facilmente compreendemos que a expressão religiosa ganha a partir desta perspectiva, um interesse muito particular, uma vez que nesta se fixa uma grande porção dos recursos simbólicos que funcionam na construção do sistema de referências fundamentais da cultura. A identificação dos limites simbólicos de uma cultura depende da constituição de um quadro de referenciais que permite aos indivíduos esse mapear da existência. Eleger uma origem é referir-se a um centro que rompe com a uniformidade e instaura uma descontinuidade a partir da qual se pode construir uma ordem. A actividade simbólica religiosa está na direcção desse tecer da memória de uma cultura, num processo de transmissão que, geralmente, se designa como tradição.

⁴¹ O estudo de Alfredo Teixeira permitiu-nos o contacto com um conjunto diversificado de autores, favorecendo uma aproximação interdisciplinar ao fenómeno do funcionamento social do crer.

Tomando como ponto de referência as observações de Émile Benveniste, citado no estudo de Alfredo Teixeira, sobre a possível etimologia da palavra religião, *re-legere*: tornar a ler, voltar a uma tarefa, retomar os elementos e sinais disponíveis com vista a uma reflexão, estaremos perante um comportamento humano que procura um caminho, voltando atrás, procurando a confirmação em sinais, textos ou palavras já conhecidas. Não sendo a etimologia uma definição, pode servir de pista para a indagação. *Re-legere* conduz a uma acção de releitura dos elementos simbólicos, como seja o ritual ou o comentário interpretativo. Igualmente, Mircea Eliade dá particular relevância à questão de que a religião não pode ser compreendida sem a referência ao acontecimento singular, à presença originante, no fundo, ao acontecimento que se torna fundamento. O antropólogo do Direito, Pierre Legendre fala da religião ritualizada como actividade produtora da exterioridade do fundamento. Nesta visão o universo simbólico-religioso descobre-se como operador semântico, isto é, produtor de sentido – “o que se mostra”, na linha do pensamento de Wittgenstein. (cf. Teixeira, 2008:302-304)

Narrar a origem de um lugar, de um santuário é identificar a geografia do sagrado numa cultura. Toda a memória social se desenrola à volta de uma estrutura referencial da origem fundadora e, desse modo, organizadora de identidades. Os santuários, reconhecidos pelos crentes como espaços singulares da intervenção sobrenatural, vivem da manutenção/reelaboração de uma memória. São eles os suportes materiais de uma lembrança crente e a partir deles gera-se um dos recursos mais constantes da comunicação religiosa, a peregrinação. O santuário vive de uma recordação narrada oralmente, ou através da sua fixação em crónica escrita. É na fixação pela escrita que se estabelece a oportunidade de uma norma, de um paradigma de referência. Michel de Certeau sublinha, nos seus estudos sobre o funcionamento social do crer, que a narrativa de origem apela para a ordem da plausibilidade, da economia da linguagem, uma convicção particular que se consolida numa autorização geral “toda a gente sabe que...”, “diz-se que...”. Esta plausibilidade pressupõe um passado acumulado, uma sabedoria dos outros que promete êxito e protecção. É um saber da ordem do recebido, do alcance do ensino em que a credibilidade da informação vai depender do acto de reconhecimento do destinatário, que descobre no recitador idoneidade e fiabilidade. Sejam quais forem as origens ou os canais (as tradições, os antepassados, os antigos, os mestres) os enunciados recebidos representam o papel de

“instituição”. A positividade histórica deste recebido (dos pais, do meio, dos mestres, da tradição) precede a produção do discurso. (cf. Teixeira, 2008:312)

O sucesso da narrativa de um determinado lugar hierofânico depende de diversas variáveis como: um milagre fundador, o conhecimento de milagres que se multiplicam, a passagem da propagação oral para a reprodução impressa que permite, por sua vez, chegar a uma população continuamente mais alargada. Ainda, os objectos transportáveis, como retábulos, medalhas e círios, potenciam a estabilização do lugar e permitem elevar o nível de organização das práticas religiosas do local. O exemplo do santuário de Nossa Senhora das Candeias, como tantos outros santuários de peregrinação em Portugal, prova que se pode passar pela existência ou recriação de um discurso sobre o passado, o qual não tem que ser comprovado historicamente, mas tão só de responder a determinadas exigências sociais. Um discurso oral que é, posteriormente, registado para que se perpetue, se torne inalterável e se enquadre na dinâmica da memória cultural das gentes. Também aqui desempenhou um papel preponderante a ligação que se estabeleceu entre a Imagem com o lugar/espço sacralizado. É pela intercessão de Nossa Senhora das Candeias que a lenda nos reporta a eleição do local da edificação da sua Igreja. O santuário é um contexto favorável de grande e variada materialização do crer. A crença, como domínio da expressividade religiosa, procura incessantemente o seu registo material, como forma de perseverar no mundo os sinais do acordo com o divino.

O historiador Pedro Penteadó identifica um duplo fenómeno da Idade Moderna: o florescimento dos santuários marianos e o incremento de outros de inovação crística. Também a época Moderna esteve marcada pelo florescimento de narrativas de aparições marianas, particularmente a partir do século XVI. A prova disso é o que Frei Agostinho de Santa Maria, no início do século XVIII, relata quanto a umas dezenas de aparições a entidades femininas no território português, a quem nós recorremos, frequentemente, neste ponto do nosso ensaio. É ainda importante assinalar o estudo realizado por José da Silva Lima que, em 1997, e tendo em conta os dados do Anuário Católico, por cada uma das dioceses católicas, aponta para que 75% dos santuários existentes são de dedicação mariana. No Sul, Évora, com 23 santuários. Quando se observa a tipologia de distribuição das invocações, constata-se que o Centro/Sul traduz uma história de peregrinação mais marcadamente mariana. Este perfil destaca-se e isola-se quando observamos que a diocese de Évora, em 1996, apresentava uma tipologia

exclusivamente mariana na distribuição dos santuários. Estas diferenças marcam, evidentemente, os diferentes percursos de cristianização e eclesificação da religiosidade dos Portugueses. Mais do que as diferenças, pretendeu José da Silva Lima, destacar o carácter intensivo e extensivo da invocação mariana como centro aglutinador de todas as peregrinações em Portugal. Maria protege os lugares, onde as comunidades, diariamente, enfrentam as suas fainas. (cf. Teixeira, 2008:318) Citando Alfredo Teixeira:

As espiritualidades e práticas devocionais adquirem, em Portugal, um recorte vincadamente mariano. O campo do sagrado reelabora-se, assim, sob o signo do feminino, da maternidade e da virgindade, figuras de um sagrado protector à escala do humano. (Teixeira, 2008:319)

2. A Festa de Nossa Senhora das Candeias: novena, missa e procissão

2.1. Enquadramento paroquial: estruturas e participação comunitária

A Congregação para a Evangelização dos Povos afirmou num documento sobre “a função evangelizadora” da Igreja, publicado em 1975, que a paróquia “deve ser uma comunidade de trabalho em que todos os membros assumem uma participação própria de adultos o Espírito Santo fala a todos e a todas”. (Eborensia:1991,19)

Este carácter activo dos membros da comunidade, esta comunidade de trabalho pastoral, tem coexistido com uma tradição diferente onde só um pequeno número colaborava com o pároco. O tom de desafio manifesta-se nítido na Exortação *Cristifidelis Laici*, de João Paulo II, onde a todos os leigos é renovado o convite a “trabalhar na vinha”. Mas, a vida da paróquia apresenta outras necessidades no que diz respeito à participação; referimo-nos aos organismos participativos. O Concílio Vaticano II e o Código do Direito Canónico apresentam dois: O Concelho Pastoral Paroquial e o Conselho Paroquial para os Assuntos Económicos. São órgãos de vital importância.

A primeira questão que se pode levantar acerca da missão do pároco nestas circunstâncias diz respeito à forma de presidir à comunidade. É que, segundo a eclesialidade conciliar, os cristãos são co-responsáveis na vida da Igreja. Daí que o

pároco deva ter como preocupação fundamental promover tal participação, sobretudo através dos órgãos participativos e dos ministérios, serviços e funções laicais.

Embora com alguns núcleos urbanos, a diocese de Évora é, ainda, predominantemente rural. Ora, sabemos que o mundo rural passou no nosso país, para não falarmos noutros espaços geográficos, por profundas alterações que afectaram a vida das pessoas, das instituições e da cultura. Impõe-se acompanhar, com uma observação atenta e análise adequada, a evolução das várias comunidades, a nova mentalidade e cultura, os centros de influência. Diríamos que as paróquias rurais continuarão a existir e a ter a sua fisionomia própria, mas têm de se actualizar de modo a responder às solicitações do tempo e aos imperativos da nova evangelização.



Figura 7- Ornamentação do altar de São Pedro



Figura 8 - Ornamentação do altar do Santíssimo

Assim procede a comunidade mouranense quando, passada a época natalícia inicia o seu trabalho de preparação para a realização da festa da sua padroeira. Reúne-se o Conselho Paroquial para os Assuntos Económicos e decide-se, anualmente, para onde será canalizado o donativo do “Ofertório Solene da Festa”. No início do mês de Janeiro é enviada uma circular a todos os mouranenses, presentes e ausentes (assinantes do Boletim mensal “O Mouranense”), cuja finalidade e objectivo se explicita no teor da própria mensagem visando, fundamentalmente, angariar fundos monetários para os arranjos exteriores e interiores dos edifícios (várias igrejas locais abertas ao culto) e a partir do ano de 2007, atenuar as despesas da segunda fase das obras do Centro Paroquial, até então inexistente. Reúnem-se as zeladoras, senhoras responsáveis pelos

diferentes altares, e decidem-se as cores dos arranjos florais que em cada ano vestem de diversas roupagens a Igreja Matriz, templo onde durante nove dias, se reúnem para a oração comunitária, os cânticos de louvor à Virgem e a pregação de um convidado (diácono ou sacerdote) que durante esse tempo determinado, repete um acto, carregado de simbolismo. É o rito que age eficazmente, que cria e faz durar as coisas; é ele que revela a presença contínua do sagrado na vida da comunidade. A religião pratica-se, existe no meio, ela dá ao homem o contributo válido para a sua própria realização humana porque o coloca em contacto com o divino. Este sentido de pertença faz com que a comunidade se identifique e se empenhe, cada vez mais, em actividades específicas. (Figuras 7 e 8) A maneira como vemos o mundo, como lemos a realidade, como interpretamos o que nos acontece e damos sentido às nossas atitudes, tem a ver com as imagens e princípios que construímos, com os sistemas de referência que elaborámos na nossa relação com os outros, com os padrões de linguagem, a comunicação, que circula nos grupos de pertença ou nas instituições onde participamos, com traços da cultura que nos envolve. São representações contextualizadas das coisas e dos factos, dos valores e das regras de viver, e relacionam-se sempre com as expectativas de vida, com as respostas encontradas para decidir agir no quotidiano, para avaliar procedimentos e situações, em suma, para elaborar uma identidade coerente e sociável. É tendo em conta o valor de verdade pessoal, reflectida e elaborada que procurámos ler e compreender a comunidade mouranense com os seus gestos, modelos de comportamento, papéis e processos que se apresentam, hoje, como sistemas culturais, porque neles estão presentes, ideias, conhecimentos, crenças, tradições, atitudes e motivações que reflectem, em última instância, processos de socialização dessa comunidade. Na preparação da festa está presente a estrutura ideal da comunidade, ali organizada e ostentada na conjuntura que a precede, evocando aquilo que se faz e que se regista num tacto manual permanente, quase como que uma impressão digital da própria comunidade. Vemo-la nos cuidados das ornamentações florais, trabalho delicado e minucioso mas, sobretudo no ritual que antecede o adorno da imagem da Virgem e do próprio altar-mor, onde é colocada a imagem de Nossa Senhora das Candeias. Anualmente, a zeladora e outras senhoras que a acompanham planificam e escolhem cuidadosamente o manto que vai envolver a imagem, durante a novena e, posteriormente, o manto que vai enroupar a imagem, no dia da sua festa. O

procedimento inerente a esta preparação, começa com a colocação do manto⁴² bordado a fio de ouro, que cobre a imagem original, passando à decoração mais diversa, como seja: assento de uma cabeleira, de um véu, de uma coroa na cabeça da Virgem e na cabeça do Menino Jesus, que esta transporta no seu regaço e, finalmente, colocação de algum ouro e prata para embelezar a imagem, durante a novena. A colocação do manto pregueado e os ajustes finais obedecem a um preciosismo e manuseamento extremamente cuidados de cada peça e ou objecto que a imagem apresentará à sua comunidade durante oito dias, uma vez que esta roupagem, este ritual, será renovada, no último dia de novena com o assento de um outro manto e o regaço da imagem totalmente coberto a ouro: fios, cordões, broches, etc. (Figuras 9, 10 e 11)



Figura 9 – Preparação da imagem de Nossa Senhora das Candeias para a novena.



Figura 10 – Colocação do manto

Os últimos aperfeiçoamentos por parte da zeladora e das suas assistentes são dados, antes da sua colocação definitiva no andor e trono, erguido no altar-mor, já devidamente habilitado e adereçado para poder receber a imagem de Nossa Senhora das Candeias.

⁴² É chamado de “Manto” por se tratar de uma túnica tecida de alto a baixo sem qualquer costura, que envolve a imagem de Nossa Senhora das Candeias.

Chegada a altura de elevar a imagem até ao seu trono, é agora a vez de serem colocadas as flores, ao seu redor. Desde há uns anos a esta parte vêm sendo comuns as promessas dos devotos, no que respeita à oferta das flores que decoram o trono da Virgem durante a novena, bem como das flores que embelezam o seu andor no dia da festa. Desta forma, a/o crente cumpre a sua promessa a Nossa Senhora, pelas graças e pelos dons concedidos, aquando das suas mais diversas preces. Repicam os sinos e a população mouranense sabe que a sua padroeira está pronta para a jornada de mais um aniversário festivo, que se inicia no dia 24 de Janeiro e se prolongará até ao dia 2 de Fevereiro. A imagem de Nossa Senhora das Candeias sai do seu nicho e é reintegrada no seio da comunidade que a acolhe, reforçando assim o laço de solidariedade e a própria sociabilidade que este acto exige. Abrem-se as páginas do passado que ficam gravadas na memória colectiva da comunidade e entram em acção os pormenores de uma tradição que serve de protótipo fundador à cultura corrente. Desta forma, em cada ano, esta memória histórico-cultural confina em si mesma a voz de um passado sempre presente, perspectivado no futuro. Prepara-se e limpa-se a igreja. Há todo um rito de purificação, expresso no arranjo material como também na preparação interior que a recepção do sacramento necessita. Há um tempo novo, enriquecido e oferecido à comunidade como tempo de comunhão total que a festa introduz, no final de nove dias de caminhada espiritual. (Figura 12)



Figura 11 – Colocação da cabeleira, véu e ornamentação final da imagem para a novena.



Figura 12 – Imagem devidamente preparada, no andor. Elevada e colocada num trono pronto para o efeito, no altar-mor, durante a novena.

2.2. A novena em honra de Nossa Senhora das Candeias: uma pedagogia catequética?

A reabilitação e o revigoramento da oração vocal estão ligados à crítica dos zelosos da *devotio moderna* e à propagação da reza do rosário. A devoção a Santa Maria, de remota origem, inspirou-se na fórmula evangélica do “padre-nosso” e na saudação evangélica da “ave-maria”, a fim de criar o exercício da recitação do rosário em louvor de Nossa Senhora, cujos 15 padres-nosso e as 150 ave-marias se rezam à maneira de antífonas e centena e meia de salmos constantes do ofício divino, oração quotidiana obrigatória para os clérigos de ordens maiores. Devoção antiga, este “Saltério de Maria”, cuja origem, nos meados dos séculos XV, o dominicano Frei Alano da Rocha pretendeu atribuir a São Domingos de Gusmão e à Ordem dos Pregadores que zelosamente difundiu pela sua missionação, obtendo enorme aceitação na sensibilidade popular. O vocal associou-se ao mental, quando foi passando a incluir, no intervalo de cada dezena de ave-marias, a meditação dos mistérios de Cristo e da Virgem (cinco gozosos, cinco dolorosos e cinco gloriosos), terminando o piedoso exercício pela ladainha lauretana cantada. Tornou-se assim numa oração eminentemente comunitária, matizada pela pregação e o canto.⁴³

Acarinhada pelos pontífices romanos, a reza do rosário foi, aprovado por Sisto IV (1479) enriquecida por Urbano VIII (1623-1643) e Inocêncio XV (1676-1689), seus particulares devotos. Vão sendo conhecidas graças – espirituais – bula de Leão X (1513-1525) – privilégios aumentados – Clemente VIII (1523-1534) e Paulo III (1534-1549) – aos que o recitassem por si ou pelos outros. Portugal conhece alguns testemunhos de se praticar o exercício do rosário já antes de 1484, na Igreja de São Domingos de Lisboa, onde também se celebrava em Maio a Festa das Rosas, devoção dali alargada a todo o reino. Talvez daqui possamos descobrir as raízes da posterior transformação religiosa de Maio no mês mariano por excelência, destinado a honrar a Virgem Maria. Também os pregadores de missões faziam do rosário e do terço (um dos três grupos por que aquele era constituído), as suas primeiras orações comunitárias.

⁴³ Veja-se a este propósito, a célebre obra *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, de Nicolau Dias (1525-1596), patriota exilado no tempo do domínio filipino, dominicano e mestre teólogo do círculo espiritual de São Domingos de Lisboa, pontificado por Frei Luís de Granada, conheceu, desde 1573 a 1583, dez edições. O propósito do autor é vincar que o “principal desta devoção é a lembrança dos mistérios divinos que o Filho de Deus no mundo feito homem obrou por amor de nós, sua encarnação, paixão e ressurreição», em ordem à perfeição. (cf. Gouveia, 2000b: 583)

Face à acção reformadora de Trento, torna-se maior o combate contra os vestígios não-cristãos na religiosidade cristã e o realce dado ao poder de Maria na sustentação dos pecados, o que é compreensível dada a clara definição da graça salvífica, pelo dogma do Purgatório e pela doutrina das indulgências solenemente reafirmados. Nesta linha doutrinária, tudo se regulamenta em torno do rigor ortodoxo, oração diária e semanal, individual ou comunitário, do Rosário, da participação dos confrades nas práticas eucarísticas e na solenização das festas marianas da Natividade, Conceção, Purificação e Assunção.

A devoção do rosário e patriotismo estiveram também unidos, no período do domínio filipino. A parenética da época ligada a esta devoção insere, a figura do padre António Vieira com a trintena de sermões ascéticos e panegíricos, designada *Maria rosa mística*. Muitos outros poderíamos registar, o importante é verificar que este correspondente florescimento se vai fazer sentir no país, ilhas e domínios ultramarinos, quanto a imagens, pinturas, altares e capelas, sinais expressivos do culto popular dirigido à Virgem através desta invocação. Ainda, o polimorfismo iconográfico mariano que cresce e se diversifica face à sua causa motivadora, da aprovação hierárquica desta devoção, das indulgências concedidas, dos prodígios e graças atribuídos, do dinamismo dos seus pregadores, do zelo dos fiéis e de alguma circunstância histórica particular ou grande tradição lendária. A devoção do rosário, como oração e culto, tem bases de perdurabilidade, na Idade Contemporânea, sobretudo pelo seu cariz popular.

Precisamente por ser um ponto culminante, a festa é precedida e preparada por uma novena. Esta é, antes de mais, uma ocasião propícia, não só para realizar exercícios de piedade em honra da Virgem Maria, mas também para proporcionar aos crentes uma visão tanto mais adequada quanto possível do lugar que ocupa o mistério de Cristo e da igreja e da função que desempenha. Sem se lhe alterar a natureza, podemos considerar este exercício de piedade, como um meio catequético de difusão e conhecimento. Serve para preparar autenticamente a celebração da festa, se os crentes se sentirem induzidos a aproximar-se dos sacramentos da penitência e da Eucaristia renovando o seu compromisso cristão à semelhança de Maria, primeira discípula de Jesus Cristo.

Partindo da definição genérica de que a novena é considerada uma colecção de preces e louvores que se repetem pelo espaço de 9 dias em honra de Deus Nosso Senhor ou algum santo para implorar protecção e impetração de alguma graça e sendo que não existe um número certo de novenas há, contudo, devoções que geram novenas aceitem em quase toda a parte: São José, Nossa Senhora da Conceição, Menino Jesus, São Francisco Xavier.

Há, na novena, de forma mais ou menos explícita, a obrigação da confissão e comunhão; uma exigência de purificação extensiva a outros ritos simbólicos. Parece poder afirmar-se que este hábito das novenas começa por acentuar-se na época barroca (século XVI), em virtude do próprio sentimento da humanidade cristã, da espiritualidade e da sensibilidade religiosa dos grandes místicos deste século. Todavia, o sentido da novena acaba por poder enquadrar-se em quase todos os períodos da história pelo movimento pietista e devocional que lhe é característico.

Numa brevíssima retrospectiva histórica, podemos observar que à luz da espiritualidade franciscana, era pelas novenas que se passava melhor do plano individual para o comunitário. O próprio analfabetismo do povo facilitava o desenvolvimento da oração mental. Porém, com a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, assistimos à introdução de novos esquemas devocionais entre a religião ortodoxa que vê na formação bíblico-conciliar e sacramental a resposta mais adequada. Esta encontra deste modo, nas comunidades rurais, um público que aceita e sabe ‘rezar a Deus’. Depois de cumprir as suas tarefas diárias, as novenas são o espaço próprio para refazer a espiritualidade enfraquecida, apoiada na comunhão, na confissão e obras de misericórdia. É, sem dúvida, uma pedagogia catequética de grande esplendor e beleza de quem trabalha a terra e mantém viva a chama da fé.

Decorridos que são 365 dias da última festa, neste calendário (de 24 de Janeiro a 3 de Fevereiro), todos os anos, a comunidade eclesial mouranense procura disponibilizar-se, devotamente, com o seu pároco, Inácio Nunes Branco e, ainda, com a Comissão organizadora (Paróquia, Câmara Municipal, Junta de Freguesia) para, anualmente, prestar homenagem à sua padroeira. Dá-se início a mais um acontecimento religioso, social e cultural gerador de um clima propício e estruturante desta comunidade, onde todos os ritos e símbolos desempenham um papel no campo festivo.

A novena de Nossa Senhora das Candeias é essencialmente um acto de louvor à Virgem Bendita, de catequese e reflexão, tendo como base, habitualmente, a Sagrada Escritura com predomínio da vida mariana, dos Sacramentos ou ainda do próprio plano pastoral da arquidiocese.

No primeiro dia de novena, começa a festa: inicia-se a preparação e introduz-se a comunidade numa celebração festiva que culmina no dia 2 de Fevereiro com a missa e a procissão em honra da sua padroeira. Todos colaboram. Há promessas, há esmolos e medalhas, ornamentação, leituras e pregação catequética durante 9 dias que vai criando nos fiéis um clima propício à celebração do grande momento. Há como que uma sacralização do espaço e do tempo para a celebração da novena, onde cada tarefa recai sobre um grupo de gente da comunidade que em cada ano a assume.

Durante nove noites, a comunidade reúne-se e, na presença do seu pároco e do pregador convidado, inicia o seu caminho de purificação. A comunidade eclesial constitui-se como comunidade nova, com interesses marcadamente espirituais, à procura de uma renovação que só a fé pode transmitir. A novena é assim o espaço de tempo que faz ressurgir o espírito novo que terá o seu clímax no dia da festa, constituindo a devoção plural que a religiosidade popular criou entre a comunidade mouranense. A novena mantém o traço de união entre uma pastoral urbana e uma pastoral rural e pode ser encarada como um elemento moderador na evolução da sociedade religiosa. Se, por um lado, mantém a tradição (certos estereótipos relutantes à mudança), por outro lado, constitui um vasto potencial de evangelização e catequização da população.

A maior parte das novenas tem por base todo um contexto sócio-religioso do tempo festivo. A novena da festa de Nossa das Candeias é também prova desta afirmação e tal como, certamente, em muitos outros locais do nosso país, os vestígios literários que existem na memória da comunidade mais tradicional, são os únicos documentos existentes e indispensáveis para conhecer e estabelecer a estrutura da mesma. Nesta, utiliza-se o seguinte esquema: recitação do terço e respectiva distribuição dos mistérios consoante os dias da semana (mistérios gozosos – 2ª feiras e sábados; mistérios dolorosos – 3ª e 6ª feiras; mistérios gloriosos – 4ª feiras e domingos; mistérios luminosos – 5ª feiras) com a ladainha cantada; meditação (momento de reflexão por um pregador vindo propositadamente para o efeito) e, finalmente a bênção

do Santíssimo Sacramento. São nove dias de oração em que se pretende tecer louvores à Virgem, agradecer as graças alcançadas, testemunhar a devoção da comunidade e renovação da confiança da sua intercessão junto de Deus Pai.

Da nossa investigação concluímos que esta estrutura definida de novena parece enquadrar-se nas designadas novenas maiores. Nestas, incluímos não só as que ocorrem nos momentos festivos, mas também aquelas celebradas no santuário de maior importância religiosa, com um pregador convidado vindo de uma paróquia vizinha, com os cânticos propositadamente escolhidos para estas nove noites e ainda pelo vistoso andor onde é colocada a imagem da padroeira, ricamente adornado com flores.



Figura 13 – Imagem preparada para a procissão. Último dia de novena. Colocação de um novo manto, bordado a ouro. O regaço da imagem é coberto de fios e outros adornos em ouro.

Podemos ver neste quadro imagético o retrato cultural da vida da comunidade, entretecida com a sua história e com a história de cada um, individualmente. São as ofertas dos devotos assíduos e generosos (cordão, fio, anel de ouro e dinheiro) entregues a Nossa Senhora, a prova de que ela, enquanto Mãe de Deus e nossa Mãe, valeu a todos

os seus filhos nos momentos mais difíceis e aflitivos. Em todo este percurso o povo é orientado para uma pastoral sacramental: confissões e comunhão estão presentes nesta festividade onde os fiéis retêm as suas forças, a sua experiência espiritual multicentenar, como veículos de consciencialização vivencial para uma mentalidade nova. A novena é o espaço ideal para a comunidade encontrar caminhos novos no fortalecimento de uma fé vivida na tradição, nas fontes apostólicas e no evangelho.

É também ainda a novena que prepara e introduz a comunidade na celebração festiva, existindo entre elas uma relação de dependência mútua. Dá-se uma ruptura entre o tempo laboral e o tempo festivo. A festa é vivida nas aldeias e cidade circunvizinhas. A novidade e o imprevisto que a acompanham são, porém, reportório de um património comunitário vivido de geração em geração. Esta herança espiritual e histórica vai-se acumulando com o tempo. Do binómio, novena-festa, podemos fazer a leitura da conservação de valores históricos e culturais que a comunidade mouranense se recusa a deixar cair no esquecimento.



Figura 14 - Vista geral da ornamentação do trono onde é colocada a imagem, durante a novena.

A festa aparece como movimento que não deixa de ser igual, de repetir, sendo diferente e inovador, reciclando e integrando, qual memória que não deixa de ter um presente alicerçado em pilares estruturantes do passado, das origens. Esta dimensão faz da festa um acontecimento aglutinador e de convergência, um ponto comum de gerações, da comunidade, uma espécie de rotunda por onde todos passam para retomar um sentido certo. (Lima, 2000a:252)

Frente a um trono, erguido na capela-mor, como é tradicional, com a colaboração de alguns mouranenses, ornamentado e embelezado por flores, inicia-se, anualmente, no dia 24 de Janeiro a Novena em honra de Nossa Senhora das Candeias, orientada por um sacerdote ou diácono de uma paróquia vizinha. Cada ano é marcado por uma dissertação, por vezes simples mas, ao mesmo tempo, de grande fervor catequético.⁴⁴ Estas dissertações, ilustradas com casos concretos da vida de cada dia, misturam-se e completam-se assim, numa simbiose harmoniosa:

Terminada a época natalícia, em que as luzes e os sons nos convidam a uma grande alegria e a alguma agitação familiar e social, eis-nos agora a caminho e às portas de uma nova Festa, que irá ter o seu apogeu no dia 2 de Fevereiro, mas cuja celebração se irá preparar, como é tradicional, com a Novena, que irá ter início no dia 24 deste mês (...), orientada pelo Reverendo Diácono João Carapito.⁴⁵

2.3. O dia 1 de Fevereiro: a corrida de touros e o arraial nocturno



Figura 15 – “Corrida de touros”. Dia 1 de Fevereiro.

⁴⁴ Com o carácter marcadamente peculiar e próprio de cada orador, têm ao longo dos vários anos, sido perpassados temas como: *Os Dez Mandamentos* (2007,1994); *A Eucaristia* (2000); *O Pai-Nosso* (1999); *O Espírito Santo, na vida de Maria e na História do Povo de Deus* (1998); *Jesus, Maria e José, na família, na sociedade e no mundo* (1997); *A Família* (1995); *A vida privada e pública de Jesus Cristo, Maria e José* (1993); *Jesus Cristo e Maria* (1992); *Os Sacramentos* (1978); *A mensagem de Cristo e a prática quotidiana dos nossos actos* (1977); *Maria de Nazaré e a Eucaristia* (1976); *Cristo Libertador* (1975); *A vivência humana perante a mensagem de Cristo* (1972); *Todo o homem é um templo de Deus* (1971). Informação recolhida no periódico: *O Mouranense*, Boletim Mensal de Mourão, Granja e Luz.

⁴⁵ *O Mouranense*, 20 de Janeiro de 2007, 6.

Como tradicionalmente, na tarde do dia 1 de Fevereiro, realiza-se na Praça de Touros a habitual corrida de touros da responsabilidade da Junta de Freguesia. Após o encerramento da última noite da Novena, o guião de Nossa Senhora das Candeias e a Banda Municipal Mouranense, saídos da Igreja Matriz, conduzem os fiéis até ao arraial⁴⁶ no Jardim Municipal, local tradicional para se escutarem uns trechos musicais, ouvirem-se alguns cantares, saborear e desfrutar de várias actuações. Terminada esta exibição procede-se ao lançamento do fogo-de-artifício e ao lançamento do balão que perante os olhares de todos os presentes se esvai nas alturas.

Desconhecemos por completo a origem da festa, embora possamos recorrer a pessoas de idade muito avançada que nos fornecem testemunhos da sua existência - desde tempos muito antigos - e do modo como se realizava. A tradicional corrida de touros que culmina na morte e oferta do animal, segundo os testemunhos recolhidos, era de entre os touros corridos, o último, o mais corpulento, previamente escolhido logo desde o seu nascimento e alimentado “à mão”, abatido e a sua carne distribuída gratuitamente pela população da vila. Tradição antiga que podemos considerar de grande louvor pela partilha dos mais favorecidos para com os mais necessitados. Hoje, parece ter perdido este significado, uma vez que é o sistema de compra e venda, pese embora, o facto de no dia do leilão (3 de Fevereiro), os devotos oferecerem os seus presentes, não para custear as despesas da festa, mas em benefício da corporação dos Bombeiros Voluntários da vila.

Analisados os dados da tradição oral da população mouranense é importante, neste ponto do nosso estudo, estabelecer uma interpretação tão compreensiva quanto possível desta corrida de touros que culmina na escolha, morte e oferta de um animal. Designado pelos populares de *touro de Nossa Senhora das Candeias*, parece-nos consensual poder afirmar que em Mourão, estamos perante um acto festivo que culmina num rito comunitário e que inclui o *sacrifício* de um animal, como acção simbólica que liga a população às suas mais remotas origens. Os mouranenses remetem-se a uma

⁴⁶ Há a registar que até ao ano de 1972, na noite do fogo, de 1 para 2 de Fevereiro, no Jardim Municipal era promovida uma Quermesse da responsabilidade da paróquia. Em virtude de em 1974 se ter reestruturado o esquema da festa, abandonando a forma do Juiz, Secretário e Tesoureiro e passando esta a estar a cargo de uma comissão festeira de seis elementos com idêntica responsabilidade entre eles, a paróquia cedeu o pergaminho da Quermesse, na noite do fogo, à comissão. Desta forma e porque a Quermesse permitia a vinda de alguns fundos para as obras da Igreja, resolveu fazer-se, durante a Missa da Festa um ofertório solene, para custear as despesas do restauro de altares, electrificação e reparação da Igreja em geral e, assim se mantém até aos dias de hoje.

abstinência de carne neste dia, no qual não se consome verdadeiramente a carne do touro. Contudo, como a refeição se destina a alimentar os mais pobres e desfavorecidos podemos, desta forma, fazer uma leitura de carácter marcadamente teológico numa antecipação da visão cristã do Reino de Deus sobre a terra, onde todos serão integrados no júbilo festivo.

A fim de mais facilmente interpretar este quadro partamos, da reflexão efectuada por Alfredo Teixeira na sua obra “*Não sabemos já donde a luz mana*” (cf. Teixeira, 2004:126-132). Aí nos podemos confrontar com a definição que Paul Ricoeur dá de rito, segundo o qual este é antes de mais um agir, uma forma do fazer que sai fora da ordem do discurso e da palavra. O rito é, pois, uma acção, um gesto complexo, carregado de força e profunda comunicação. O que importa não é a sua compreensão intelectual mas, já um pouco na linha de Durkheim, a construção de uma identidade comum que se venera.

Estamos perante um terreno religioso cuja característica principal é de ordem simbólica, que abre um caminho à graciosidade e à gratuidade, isto é, é alguma coisa para além do útil que circula do qual todo o povo se orgulha. Para compreendermos melhor esta linguagem simbólica teremos de perceber que estamos num campo vasto e indefinido. Os símbolos ligam-nos ao mundo cultural do destinatário e, dentro deste, despertam para mundos muito díspares: o símbolo é amplo, plurifacetado e é da ordem do reconhecimento, relaciona as pessoas. Na verdade, o símbolo, porque aponta para o dinamismo do sujeito a quem se dirige, vai mais longe do que o simples sinal visual ou auditivo mas, por outro lado, se não houver o mínimo de materialidade da imagem (seja algo visível ou audível), não haverá hipótese de ‘simbolizar’. Parar na imagem, na sua materialidade, seria acabar com a sua força simbólica, já que o símbolo é algo ‘que dá que pensar’.

Uma outra característica do símbolo é que ele só actua dentro de uma certa cultura e, quanto mais lata for essa cultura, maior será o seu dinamismo. O mesmo elemento simbólico desperta sentimentos diferentes de harmonia com as culturas onde eles aparecem. Por essa razão é impossível fazer uma classificação válida para todos. Todavia, se atendermos à releitura sacrificialista que resulta da interpretação da Cruz como sacrifício e por sua vez à compreensão da Missa como o memorial do *sacrifício da Cruz*, facilmente alcançamos a compreensão da *definição simbólica* dessa acção

ritual. Nas culturas ibéricas parece verificar-se esta relação que existe entre as representações sacrificiais da Missa e a corrida de touros – enquanto rito sacrificial – correspondência que a disciplina eclesiástica procurou evitar, mas que se tornou socialmente patente em muitas organizações festivas, incluindo as comemorações do Corpo de Deus. A refeição conclusiva da *corrida*, que a todos congrega, e se estende junto dos mais pobres e desprovidos, pode ser vista como um prolongamento da comensalidade eucarística. É neste contexto em que se insere a refeição do touro que a religiosidade popular encontra e recupera o sentido *agápico* da refeição eucarística cristã.⁴⁷

2.4. O dia 2 de Fevereiro: a Missa e a procissão da festa

O termo “eucaristia” reúne em si uma pluralidade de aspectos atestados pelos inúmeros nomes que ao longo dos tempos foi recebendo. Palavra grega, do final do século I, significa acção de graças e louvor. Na sua designação mais popular, “missa”, que vai predominar e prevalecer no mundo ocidental, sublinha a despedida acompanhada de bênção final. Se entendermos a eucaristia como “a mais excelente e central expressão sacramental do dom da salvação entregue por Cristo, em obediência ao amor de Deus seu Pai e como apelo à humanidade para que viva de modo novo, transformado pelo Espírito”. (cf. Azevedo, 2001:388)

Partindo de um gesto simbólico e profético, a comunidade cristã resume a sua vida à entrega e serviço de amor universal de Cristo, e estabelece uma ética interpeladora para quem participa no memorial que antecipa um sentido de vida. A eucaristia é memorial, banquete e também lugar celebrativo. É o local de encontro e auxílio do cristão para crescer na vida espiritual com vista à preparação do banquete eterno.

*Minha alma engrandece o Senhor, /e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador,
/porque olhou para a humilhação de sua serva. /Sim! Doravante as gerações todas/
Me chamarão de bem-aventurada. (Lc 1, 47-48)*

⁴⁷ “É digno do nosso reconhecimento a simpática atitude do Juiz, snr. Marcos Lopes de Vasconcelos Rosado, que generosamente repartiu pela Misericórdia, Asilo e Igreja todo o rendimento do touro» *O Mouranense* nº 13, Fevereiro de 1969.

Tomando como referência as palavras do *Magnificat*, falar de Maria é antes de mais um acto de obediência à vontade do Eterno, uma maneira de reconhecer as suas maravilhas e de celebrar a sua glória.

Se atendermos ao facto de que na linguagem litúrgica podemos apreciar claramente o carácter performativo das linguagens da fé, aceitamos sem grandes dificuldades, que na liturgia cristã se expressam atitudes e sentimentos em relação ao reconhecimento do Mistério e à esperança de alcançar algo n'Ele (dimensão expressiva) e que pelo facto de que dizendo, realiza eficazmente aquilo que se anuncia no mistério (dimensão declarativa). Trata-se, pois, de uma linguagem principalmente realizativa; de uma linguagem – compromisso, através da qual Deus se compromete eficazmente e o homem se auto-implica responsavelmente na acolhida, acção de graças e proclamação da acção salvífica feita presente no mistério.

Outra direcção na qual podemos perfilar a nossa reflexão de fé sobre Maria está na caracterização de um forte elemento simbólico: Maria é a criatura mais próxima de toda a revelação que é Jesus Cristo. O mistério da Virgem Maria junta o céu e a terra, o totalmente outro e o totalmente dentro: o plano divino ao qual Maria presta o seu consentimento transcende-a por completo, ao ponto de ter, ela mesma, que se abrir à fé nele. É o mistério que ilumina o conhecimento; mais do que a realidade em si mesma expressa-se a relação vivida com o sobrenatural. Mais do que a essência, atende-se à função de Maria, à sua presença no horizonte espiritual do crente, suscitada pela singularidade da sua figura: ela é mulher, mãe, Virgem.



Figura 16 - Dia 2 de Fevereiro. Imagem colocada no andor, preparada para a procissão, após a Eucaristia.

O concreto une-se à procura do símbolo; assim, a palavra faz-se encontro, a reflexão converte-se em hino e a razão abre-se à inteligência do Mistério. É esta mariologia simbólica, solidamente entroncada na bíblico-narrativa que se aproxima pela via dos acontecimentos concretos da história da salvação às profundezas insólitas, imensamente nutritivas do Mistério.

Facilmente compreendemos agora, o facto de a missa solene da festa de Nossa Senhora das Candeias ser valorizada e vivida, na sua pluralidade, numa dimensão comunitária e fraterna, na qual todos os seus membros, em perfeita comunhão, estruturam o núcleo da sua existência humana e da sua identidade cristã. Toda a assembleia é convidada a participar de modo muito diversificado. É a expressão mais forte da vida crente, expressão da vida de uma comunidade peregrina que caminha e que faz da Igreja, corpo do Senhor:

Se a liturgia antecipa a festa da Páscoa eterna, daí a importância de cultivar a dimensão festiva de toda a celebração litúrgica para que no tempo possa a comunidade saborear um antegosto do paraíso. (...) Há na comunidade que celebra uma força emotiva totalizante que importa canalizar de forma a potenciar a unificação dos sentidos e por ela a ágape, o amor beatífico, que toda a festa mendiga e oferece. (cf. Lima, 2001:262)

A Eucaristia é o ponto mais alto e importante da festa comunitária mouranense que, à volta do altar – Mesa Eucarística – se reúne para fortalecer o espírito e o corpo, com a Palavra de Deus, bem como com os dons colocados sobre o altar. Colaboram nesta celebração festiva o(s) sacerdote(s) convidado(s) e o próprio pároco da vila e ainda o Grupo Litúrgico de Nossa Senhora das Candeias que, com espírito perseverante, anima e coopera com a assembleia, alegrando misticamente, toda a comunidade presente, colaborante. O ofertório solene é o momento que antecede o rito da Consagração e expressa a partilha da vida e dos bens que alimentam a vida da comunidade eclesial. Representa, também, o fruto do trabalho e do amor que vai na alma ‘desta gente’ que no seu desprendimento material, dá lugar ao espiritual e faz a sua oferta.

Ao raiar do dia ouvem-se os foguetes e a banda filarmónica desfila pelas ruas da vila. Ao toque dos sinos, Mourão acorda e prepara-se para a festa. Diante do trono nobremente adornado de Nossa Senhora das Candeias, o pregador dá início à celebração. Exalta as glórias de Maria. Ouvimos e aprendemos, entre muitas outras coisas, que a estrutura e a força da nossa civilização estão indissoluvelmente ligadas à fé cristã e que a crença em Deus está imbuída na certeza do seu amor pelos homens e na graça pela sua encarnação redentora. Afinal, ser cristão é, na prática e na vida, fazer cristãos, não apenas por palavras ou por gestos rituais, mas também porque aquele que narra (pregador) experimenta o futuro da memória, a potencialidade escondida na recordação, a força crítica e ‘performativa’ das histórias.



Figura 17- Imagem de Nossa Senhora à saída da Igreja, no cortejo processional.



Figura 18-Organização do cortejo processional.

Esta exigência do regresso ao concreto aparece de forma especial na reflexão crente em torno da Mãe do Senhor: interessar-se por Maria significa confrontar-se com a humildade da escrava do Altíssimo, com a quotidianidade da existência desta mulher pobre da terra de Israel, da qual o Novo Testamento nos fala em forma de relato (desde os Evangelhos da infância até à cena da mãe e do discípulo ao pé da cruz). As coisas grandes realizadas na jovem de Nazaré não revelam processos universais ou leis cósmicas, apresentam sim o carácter de acontecimentos de graça e de histórias de salvação. Por muito que se desenvolva a argumentação do pensamento crente em relação com o mistério da Mãe do Redentor, este permanecerá sempre ligado ao testemunho evangélico. “Maria tem que aparecer como a mulher do povo, a pobre, a discípula, que vive participando da situação histórica, social e religiosa do seu tempo e da sua gente. Não a temos de ver como um ser celeste, senão como uma criatura humana que aceitou para ela mesma e para os demais, a partir do comum da sua própria situação, a sua função histórico-salvífica activa e passivamente, aprendendo no meio de muitas incertezas com fé, esperança e amor, e que precisamente por isso é o modelo e a

Mãe dos crentes.”⁴⁸ Parece também legítimo poder afirmar que quanto mais se crê na glória e no amor de Jesus Cristo entre os homens, tanto mais se crê também na valorização e glória de Maria, já que foi ela que nos gerou um Senhor e Redentor grande e rico de graça. Perguntarmo-nos sobre Cristo é necessariamente ter presente a sua Mãe... Não se tem Jesus Cristo sem Maria. A reflexão de fé sobre a Mãe do Senhor é antes de mais uma forma de doxologia, uma maneira pela qual o esforço conceptual dá glória ao Eterno.

O religioso, nas suas diferentes dimensões de sensibilidade, sentimento, espiritualidade e práticas sociais e sacramentarias, ia crescendo no mundo cristão moderno, enquanto o espectáculo, forma exterior de chamada de atenção sobre o divino e seus seguidores, não só crescia como se aperfeiçoava com vista a recuperar fiéis e a criar alguns novos, quer catequizando, quer enquadrando hábitos do dia-a-dia. As procissões fazem parte da forma exterior de conquista que assumiu a reverência de Deus pela Igreja. (Figura 18)

De origem bastante antiga, com referências fundacionais na Sagrada Escritura e com práticas confirmadas desde os séculos iniciais do cristianismo, a procissão era um cortejo público que agrupava o clero em torno de uma relíquia, livro sagrado, imagem, prece, agradecimento ou ao redor do Santíssimo Sacramento. O cortejo era a forma de festa notável que precedia todas as actividades a salientar durante o Antigo Regime, casamento régios, abertura de cortes, início de um auto-de-fé, entradas régias e episcopais. Apesar das suas variadas funções, que eclesiástica e teologicamente determinam tipologias, é no cortejo que está a sua configuração visível e social. No cortejo podemos destacar quatro tópicos essenciais. Num primeiro integra-se a orgânica que lhe é imposta pelo clero; num segundo a coexistência dos fiéis que participando no préstito, de forma mais ou menos organizada e estipulada, são com ele actores do espectáculo; num terceiro o grupo dos fiéis que ficavam nas ruas, janelas e varandas, devidamente decoradas, a ver passar a procissão, e que assumem posição de público observador, manifestando a sua crença e participando na passagem do cortejo; finalmente, um quarto que encerra a sua dimensão espacial e humana. Especial porque se inicia sempre em espaço sagrado, a igreja matriz da paróquia, a sé, a capela, cujo orago é festejado. Percorre algumas das ruas mais importantes e, aquelas onde habitam

⁴⁸ K. Rahner, *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi* VII. Roma: 1981, 444. Cit. apud Forte, 1993:19.

os notáveis locais. Também é de destacar nesta análise estrutural das procissões modernas a dicotomia entre o mundo masculino dos fiéis, que é constituído por actores da procissão, desde o clero, aos portadores do cruzeiro, das varas do pálio, das lanternas, andores e instrumentos musicais e as mulheres que fielmente, exibindo ou não círios, ladeiam o centro masculino de forma ordenada e processional, por vezes, desempenhando a representação ao vivo e de forma teatral, de algumas figuras bíblicas ou hagiográficas, ou intervindo em danças ou outras actividades não cristãs que se misturam à procissão.

Os tempos que se seguem à cisão luterana e às décadas de restauração e conquista católica tridentina, são tempos em que os homens afirmavam o seu ser e crer religioso ao fazer procissões. A multiplicação, em termos quantitativos e qualitativos, obrigou à fixação do ritual e ao desenho dos seus conteúdos por parte dos padres conciliares e dos legisladores das diferentes dioceses.

Para conceptualizarmos toda a actividade moderna de fazer procissões como uma actividade submetida à ordem, foi preciso considerar o ritual, os públicos, os sentimentos implicados, as permanências e procurar uma reforma totalizante e praticável dentro da ortodoxia que se define. A ordem instala-se de forma progressiva mas forte e redutora. A sua progressão afectou: o controlo do tempo das procissões; a afloração social implícita e visivelmente expressa nos cortejos, ou seja, a organização protocolar com as respectivas e múltiplas precedências; a imagem objectual exterior; a sua forma exterior espectacular ao construir e fazer cumprir aquilo que correspondia à moralização dos actos processionais. Como acontecia com muitas outras cerimónias com representação social exterior na época moderna, também a marcação protocolar envolvendo precedências, resultantes de escalões de sociabilidade e poder, é matéria constante da ordenação das procissões. Esta preocupação demonstra bem quanto era importante o seu peso entre as diversas manifestações exteriores.

Há uma tentativa de universalizar atitudes: a procissão é sempre aberta por uma cruz, que deverá ser alçada bem alto e possibilitar a sua leitura imediata pelo que se deverá voltar a imagem de Cristo para a frente; sempre que se levarem imagens, a Virgem sob as suas diversas invocações e Cristo nos momentos distintos da sua vida, deverão ser sempre conduzidas em andores levados às costas de clérigos paramentados ou de leigos com opas; o pálio é obrigatório sempre que o Santíssimo Sacramento

participar da procissão. Para lá destes pormenores, a atitude de fundo visava purificar as procissões de todo o acessório e afirmar verdades e, com a sua exterioridade, ou catequizar ou relembrar normas catequéticas e exemplos ascéticos.

Esta faceta catequizadora, evangelizadora, vai ser salientada pelo padre António Vieira aos colonos portugueses e índios do Brasil. O que se pretende, afinal, é moralizar,⁴⁹ revelar quão difícil foi alterar os hábitos e a manifestação de ruptura com o quotidiano que cria a festa e o espectáculo, particularmente quando essa alteração significava a regra, a ordem, o bem parecer social, exemplos exteriores do caminho ascético de cada um.

Entre os séculos XVI e XVIII, são muitas as razões que conduziram os Portugueses a fazer procissões. Para além da multiplicidade de vontade e as práticas persistentes na antropologia religiosa dos séculos XIX e século XX, aliados ao sentir religioso e à sua inculcação catequética estariam todas aquelas que visavam a saudação e reverência do *Corpus Christi*, as que traziam à rua os passos da *Via Crucis*, as que contemplavam a figura protectora e auxiliadora da Virgem Maria e, finalmente, as dos intercessores santificados. Hábito enraizado de devoção e de festa fazer procissões em tempos de reforma foi aceitação da representação exterior como atitude de crença e forma de catequizar e enquadrar os comportamentos dos fiéis.

Hoje, a ideia e/ ou definições que encerra o conceito de procissão é muito diversificada. A procissão enquanto acto público, mais ou menos solene, de louvor, súplica, penitência ou agradecimento, dirigido a Deus, directamente através da Virgem Maria ou dos Santos é, muitas vezes, acusada de folclore e triunfalismo. A religiosidade popular na sua forma mais elementar de compreensão e vivência do divino recorre, frequentemente, à “teatralização” da fé conjugando, desta forma, o sinal com pregação onde a presença da imagem se torna consciência viva da intercessão pela terra que lhe presta culto. Ela é, antes de tudo, uma motivação natural, momento de entusiasmo e de definição. Sem os “santos” que saem à rua não há procissão, pois ela é regeneradora das memórias mais ancestrais, vivenciada num retrato analógico/ simbólico que aviva, com emoção, a memória dos espectadores. É um regresso às origens, é repetição da história

⁴⁹ Segundo António Camões Gouveia “moralizar significava cuidar o exterior das vestes litúrgicas dos clérigos, ou dos santos representados, não consentir em jogos, autos, ainda que sacramentais, folias, danças e máscaras, representações de santos, da Virgem ou de Cristo por figuras vivas e não por imagens esculpidas decentemente, provenientes de altares de espaço sagrado”. (cf. 2000a: 339)

da comunidade que alicerça nos gestos do passado, os gestos do presente, reinterpretando-os e actualizando-os à luz da cultura moderna. O costume do arranjo festivo das ruas por onde passa a procissão é a marca da memória: colchas penduradas nas janelas, velas e lanternas acesas. A participação dos fiéis na procissão é marcada, desde sempre, por uma certa notoriedade e desempenho social. Tem início com o toque dos sinos, a banda filarmónica que, dando sinal de abertura, prepara todos aqueles que pelas ruas aguardam a manifestação de culto ou assistem ao “espectáculo”.



Figura 19 – Cortejo processional

A imagem, transportada em andor de rara beleza e ricamente ornamentado com arranjos florais, apesar da dor e da súplica que por vezes a envolvem. Se procurássemos fazer uma tipologia das razões que conduziram o povo português, durante todos estes séculos, a manter viva a procissão, podemos assinalar: a multiplicidade de vontades, o sentir religioso, a cristianização e a inculcação catequética. Estas, que abarcaram todo um conjunto de vivências e sentir, tornaram-se presentes nas relíquias, nas saudações, na protecção e auxílio da Virgem Maria e no próprio exemplo de virtude marcado pelos novos modelos de perfis de santos. Todavia, a tipologia apresentada só terá a sua

compreensão plena se integrada na conjuntura das grandes linhas da espiritualidade. (Figura 20)



Figura 20 - Imagem no adro da Igreja, no encerramento da procissão, voltada para o povo a “assistir” ao fogo-de-artifício.

A título exemplificativo, podemos referir não só o papel preponderante, na época medieval, dos Franciscanos e Dominicanos na divulgação das práticas de penitência como também o papel dos Jesuítas no reforço das procissões marianas, nos santos recentes elevados aos altares e nas constituições da época moderna, as procissões: *Corpus Christi*, *Visitação de Nossa Senhora*, *Purificação de Nossa Senhora ou das Candeias e Santos Óleos* (...), onde o tópico fundamental parece ser a noção de “ordem”, ou seja a codificação da fé na expressão social exterior e espectacular que se representava pelas ruas. A imagem do venerado, uma santa, santo, a Virgem Maria, desfila na rua acompanhando todos os que a ela acorrem: os que “pagam” promessas e

os que vão para a festa, mais do que para a santificação. É, todavia, no século XX que se desenvolvem duas novas formas processionais ligadas às aparições aos pastorinhos, em Fátima: a das Velas e a do Adeus.

A contemporaneidade confirma, assim, a permanência que o acto devocional da procissão encerra e, ao mesmo tempo, a forte ligação cultural que esta forma de exteriorização da fé guarda entre os praticantes da confissão católica. Numa leitura mais teológico-prática desta forma pública de louvor podem enquadrar claramente o peso das procissões da Virgem Maria, a prática processional nas peregrinações e até a dimensão de representação de aspectos que se querem de teor nacional. Em certas regiões do país, é a procissão que imprime a individualidade à forma cultural de estar portuguesa.

A comunidade mouranense não é excepção e vem conferindo, desde há muito, uma especial importância à procissão da festa em honra da sua padroeira. É sobretudo eco desta nossa leitura, o boletim paroquial “O Mouranense” que regista, anualmente, este cortejo litúrgico processional, com a imagem de Nossa Senhora das Candeias, percorre as ruas da vila, para abençoar e acalentar os filhos da terra que, por Ela esperam, para a saudar, venerar e implorar o seu amparo. Assim, a comunidade mouranense não é excepção e vem conferindo, desde há muito, uma especial importância à procissão da festa em honra da sua padroeira. É sobretudo eco desta nossa leitura, o boletim paroquial “O Mouranense” que regista, anualmente, este cortejo litúrgico processional, com a imagem de Nossa Senhora das Candeias, percorrendo as ruas da vila, para abençoar e acalentar os filhos da terra que, por Ela esperam, para a saudar, venerar e implorar o seu amparo. Uns seguem-na, respeitosamente e outros aguardam nas diferentes ruas por onde passa a procissão, formando uma multidão impressionante. No decurso da procissão e num ambiente de oração, onde se vai recitando o terço intercalado por cânticos marianos, recebemos a mensagem sonora que espalhada pelas ruas ou do alto da torre do santuário ajuda a criar esse ambiente de religiosidade mariana. Este grande número de pessoas que afluí a este momento devocional acompanha até ao seu santuário, onde espera, com ela, à entrada, pela última e “valiosa” homenagem: um maravilhoso fogo-de-artifício em sua honra, e que encanta quem o presencia, que se congratula por mais uma festa vivida que continuará presente no espírito e coração de qualquer mouranense, até ao ano seguinte. Se, para alguns, a procissão religiosa constitui um despertar da fé, para outros a procissão passa pela visibilidade da imagem da fé. Colocando em destaque e por nossa opção, estas duas

realidades, facilmente observamos que relativamente à primeira afirmação há como que uma descoberta esquecida ou oculta da própria vida humana. A procissão dá visibilidade à fé e situa-se na pedagogia da Encarnação pela qual Jesus Cristo dá visibilidade ao mistério do próprio Deus. A fé do povo encarna, assim, nos sinais visíveis que manifesta em imagens o mistério invisível no qual acreditamos. Numa época em que se privilegia a imagem, as pessoas necessitam de ver. Não basta ouvir a Palavra de Deus e o anúncio do Evangelho, pois estes precisam de elementos visíveis que os construam, concretizem e relacionem com a própria vida humana hodierna. É exemplo disso mesmo o anúncio do próprio Evangelho que é acompanhado de sinais (curas, gestos, estilos de vida) que confirmam e dão visibilidade à palavra.

Relativamente à nossa segunda afirmação sobre a imagem da fé, esta mostra, antes de mais, uma comunidade em “marcha” que caminha fazendo o seu percurso numa atitude contemplativa: canta, reza ou ouve, meditando, a harmonia musical que emana da banda filarmónica que a acompanha. As ruas por onde passa a procissão embelezam-se e ganham uma nova dimensão: silêncio e ambiente celebrativo. Assim, a procissão transforma-se em ambiente litúrgico, perdendo todo o acento de mero espectáculo.

Na procissão da festa, saem à rua o pálio, o andor da Virgem, os diversos estandartes religiosos e os “anjinhos”. (Figuras 21 e 22) É, sem dúvida, o clímax de uma comunidade peregrina que encontra nos diversos elementos que a compõem, a visibilidade da fé que presta ajuda à interpretação da vida quotidiana sem, contudo, perder de vista o sentido de eterno, do transcendente, da beleza e alegria que compõe a própria existência humana. Assim, a procissão é o prolongamento da Eucaristia que permanece na vida das pessoas. É o encontro da Igreja com o seu povo que se apresenta sem medo de falar de Deus e de ostentar sem vergonha os sinais da fé. Citando, José da Silva Lima, a procissão da festa é acima de tudo:

Encenação integrada de uma comunidade, dando em exposição a sua própria estrutura num ritual anamnético de assimilação. A procissão da festa é sempre um ritual de desejo, encenado de bandeiras e opas, repleto de filigrana e de cores, vestido de cetim e ritmado de querubins angélicos e encimado dos santos, ícones de uma irresistível transcendência familiar que emprestam ao próprio desejo algum dinamismo de eternidade; preside-lhe a crença de um regresso ao passado fundador que constitui um momento regenerador por excelência. (Lima, 2001:254)

Relativamente ao nosso objecto de estudo – Festa de Nossa Senhora das Candeias – interessa particularmente, ainda, proceder ao ensaio comparativo da questão das promessas, uma das matérias em que a sensibilidade religiosa do povo mouranense mais profundamente se exprime. Muitas são as pessoas que dizem ter alguma vez feito uma promessa. As variáveis relativas ao género mostram-nos que há uma maior propensão hipotética da mulher em fazer promessas; a sua confiança na assistência divina é regra geral mais ilimitada do que a do homem. Se atendermos aos motivos e razões que levam os crentes a fazer promessas, o leque abre-se num vasto e alargado conjunto de problemas, preocupações, angústias, sofrimentos e dificuldades da vida que os conduzem a recorrer ao transcendente, no sentido destes serem minorados ou até eliminados.



Figura 21-Estandartes das diversas festas e congregações.



Figura 22- “Anjinho”. Representação simbólica da Imagem de Nossa Senhora das Candeias.

Estes dados comportam em si uma enorme subjectividade, pois que, não podemos ‘medir’ o drama humano vivido por cada um ou até saber quanto o sofrimento foi aliviado com as promessas. (Figura 23) Partimos do pressuposto que as atitudes dos fiéis têm por base uma crença sincera e verdadeira que ultrapassa os comportamentos e as regras da própria racionalidade. É difícil, para o homem meramente racional pensar a questão desta forma, porém, a fidelidade à promessa é condição da misericórdia divina em ouvir e atender. Mesmo que não seja inteiramente compreendida, é esta uma dimensão de profunda experiência religiosa a que o povo se mantém fiel, contra a própria argumentação de tornar a sua fé mais esclarecida e racional.

Maioritariamente, as promessas devem-se a doença do próprio ou de seus familiares; é esta a grande angústia e sofrimento das populações. Agregado a este dado aparece o facto de, uma vez mais, a entidade a quem se faz a promessa se configurar na especificidade da religiosidade a Nossa Senhora e, sobretudo, da Virgem de Fátima. Há a registar ainda que tomadas duas categorias amplas de interpretação das promessas (as

que se manifestam pela exteriorização e as que se manifestam pela interioridade), facilmente se percebe que estas se situam essencialmente naquilo que a sensibilidade popular exige, a visibilidade dos comportamentos. Logo, chegamos à conclusão de que, para o povo português, as promessas que revelam um conceito de exterioridade são muito mais atractivas para a sua sensibilidade do que as que incarnam o conceito de interioridade.



Figura 23 – “Anjinhos”. Crianças em representação da imagem de Nossa Senhora das Candeias.

Pelo exposto, parece-nos de todo pertinente partir do princípio de que não há oposição entre a religião estabelecida e a religiosidade popular, uma vez que, a religiosidade popular apela sempre para um sentido maior e mais abrangente. A religiosidade popular é a expressão da fé do povo que, utiliza elementos culturais de um determinado ambiente, interpretando-os e interpelando a sensibilidade dos participantes. Exprime-se de formas diversas e diferenciadas mas tem como sua fonte a fé, fomentando a fé do povo que a considera como a própria expressão religiosa.

Atendendo ao facto do significado das coisas, ele nunca é totalmente revelado. Pelo contrário, são os símbolos que garantem a transmissão de geração em geração. Se, na nossa procura encontramos muitas ambiguidades na religiosidade do povo, também percebemos que é o próprio povo que procura nas raízes mais ancestrais da sua cultura as formas concretas de entendimento do mundo cujo sentido, por vezes, lhe escapa. A racionalidade e a revelação, não são, de *per si*, o mais importante, mas sim o entendimento tradicional com as suas concepções e símbolos do passado.

Porque devemos considerar a história não como um repositório frio de eventos passados, mas como uma recriação dinâmica e exemplar, não podemos abandonar as perscrutações do passado sem uma breve auscultação do presente e uma projecção para o futuro. Importa, num relance de olhos, ler a página que estamos escrevendo, hoje.



Figura 24 – Fogo-de-artifício, no final do cortejo processional.

Capítulo III

**Contributo para uma leitura da devoção e espiritualidade
marianas: aproximação teológico-prática**

1. A evangelização da devoção e da espiritualidade mariana

1.1. A re-evangelização ou a nova evangelização: contributo para uma caracterização

Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, baptizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos! (Mt 28,18-20)

Com estas palavras termina o Evangelho de São Mateus. Com o grande encargo de Jesus aos seus apóstolos e discípulos de anunciar a boa nova e fazê-los participantes na novidade do Reino. Os Doze apóstolos, assim como muitos outros discípulos, tomaram em consideração esta disposição de Jesus e lançaram-se no anúncio da mensagem que tinha mudado a sua própria vida, a da sua família, enfim, de toda a comunidade. O resultado, uma Igreja viva, fixada na caridade, no serviço, na oração e nos sacramentos. Uma Igreja onde o Evangelho era um estilo de vida e a liturgia, a partir do pão, uma celebração do Amor que unia os irmãos na alegria de se saberem amados e resgatados por Cristo.⁵⁰

Os apóstolos e discípulos em geral, dedicaram-se a anunciar a mensagem do Reino, já que era necessário “ensinar a observar tudo” o que o Mestre lhes tinha ensinado, de modo que todos pudessem ser também verdadeiros discípulos. Não foi tarefa fácil, pois se o mundo tinha rejeitado o Mestre, também os rejeitaria a eles, pelo que, no meio das perseguições, a Igreja foi sendo luz para as nações, e foi construindo o Reino dos céus. Com o édito de Milão (313), a paz de Constantino trouxe para a Igreja a consolidação da fé que, pouco a pouco, com o decorrer dos anos e dos séculos, fez com que a Igreja e os cristãos se fossem acomodando ao mundo, perdendo com isso o radicalismo que a mensagem de Cristo implica. O baptismo deixou de ser uma opção pela vida cristã para se converter numa imposição que ditava a lei, a discrepância com a Igreja-instituição por causa da morte, da vida clerical num *status* e *modus vivendi*. Desde a batalha de Poitiers (732), na qual se conteve a invasão muçulmana na Europa, poderíamos dizer que se consolidara a consciência de uma identidade comum entre os

⁵⁰ A Carta a Diogneto dá testemunho claro destas dimensões da vida da Igreja, onde há uma cuidada reflexão sobre os procedimentos dos primeiros cristãos.

povos que se opuseram à dita invasão: era a consciência de uma civilização cristã. Sem dúvida, podemos questionar se a dois mil anos de distância, os conteúdos da evangelização permaneceram e se a vida cristã dos nossos dias reflecte verdadeiramente o desejo do Mestre e o esforço de todos e tantos apóstolos que semearam o Evangelho nas comunidades.

Durante o episcopado latino-americano, na *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* em Puebla, perguntava-se se vivemos, realmente, o Evangelho de Cristo e ao mesmo tempo respondem, laconicamente, que o cristianismo que traz consigo a originalidade da caridade nem sempre é praticado na sua integridade pelos cristãos.

O Episcopado da Costa Rica na sua preparação para os 500 anos da evangelização da América define o que é uma comunidade cristã viva, dizendo que esta há-de ser uma comunidade comprometida com um processo de evangelização integral, para o qual deve realizar três funções essenciais:

- a) Proclamar a palavra de Deus íntegra e eficazmente e de diferentes formas;
- b) Celebrar o mistério de Cristo;
- c) Transformar a realidade humana pela caridade e justiça cristãs.

Talvez possamos apontar sobretudo três factores, que em nosso entendimento possam estar, hoje, na falta de uma autêntica vida cristã. O primeiro factor passa por uma certa desilusão dos conteúdos e pela conceptualização da Verdade (teorizar): o Mestre tinha pedido que se ensinasse tudo o que Ele mesmo tinha ensinado, não só pela palavra, senão com a sua própria vida. Sem dúvida, com o passar dos tempos, os conteúdos da evangelização foram-se sistematizando e polarizando com a teologia, criando-se os catecismos que pouco a pouco levaram ao conceptualizar do que devia ser uma vida. Assim, enquanto a evangelização estava baseada na acepção pessoal da fé em Jesus Cristo, o que implicava uma mudança radical de vida pela docilidade da acção do Espírito Santo, produto da oração e do ensino dos apóstolos, esta foi-se transformando pouco a pouco numa série de conceitos. A teologia foi ganhando força e agora o importante já não era, por exemplo, perdoar setenta vezes sete senão, entender, racionalizar, analisar e debater em que sentido se pode entender o perdão,

assemelhando-nos àquele fariseu que perguntou a Jesus: *e quem é o meu próximo?* (Lc 10, 29)

O segundo factor passa pela falta de experiência transformadora (Damasco): com a institucionalização da Igreja, a vida cristã deixou de ser uma experiência do amor transformadora de Cristo como foi para todos os primeiros seguidores do Mestre, experiência que foi capaz de mudar total e radicalmente a sua vida. Quando Paulo fala de ser cristão, fala do “homem novo” transformado em Cristo (1Cor 5,17); fala de uma força interior que o renovou e o converteu de perseguidor em perseguido; fala de um encontro vivo e pessoal com o Mestre, encontro que em Damasco lhe mudou o coração. (Act 9,3) Sem dúvida, nos séculos seguintes, para ser cristão bastaria aprender de memória algumas fórmulas, procurar viver de acordo com um código moral (lei) e participar dos sacramentos. Desta forma, o cristianismo deixou de ser um estilo de vida, uma experiência no espírito para se converter numa doutrina.

O terceiro factor passa pela falta de radicalidade: tudo se encaminhou, irremediavelmente, para a perda da força dos valores evangélicos. Com o fim de justificar acções e atitudes anti-evangélicas, foram-se criando diferentes distinções entre o que podia ou não ser pecado. Tal facto contribuiu e criou em diversos períodos da história o “laicismo” na consciência. Abre-se uma fresta entre “fé e vida”. A vida cristã reduzir-se-á à participação no culto enquanto a vida moral do cristão podia ficar muito afastada do ideal evangélico. O importante já não será reproduzir em si mesmo a imagem de Cristo, senão ter uma posição aceitável dentro da hierarquia da Igreja e comportar-se correctamente e de acordo com uma série de padrões que surgiam, não da vida do Espírito, senão da alma dos homens. Desta maneira, chegamos a um estado de vida “cristã” onde a distinção fundamental entre um não cristão e um cristão poderia resumir-se ao facto de que um está baptizado e o outro não.

Esta situação difundida por todo o mundo não deixou de criar uma certa inquietude na Igreja, por isso, de maneira concreta, o papa João Paulo II no seu discurso inaugural da *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* utilizou a palavra “Nova Evangelização” já proferida por si no seu discurso aos bispos de Celam reunidos em 1983, no Haiti.

A Nova Evangelização tem a tarefa de suscitar a adesão pessoal a Jesus Cristo e à Igreja e tantos homens e mulheres baptizados que vivem sem energia o cristianismo, que perderam o sentido vivo da fé ou não se reconhecem já como membros da Igreja, levando uma existência afastada de Cristo e do seu Evangelho. (cf. SDm, 26)

Assim, podemos entender nas palavras do Papa um sério apelo à nova Evangelização ou re-evangelização e, para que esta seja verdadeiramente eficaz, ela tem de ser:

a) *Nova no seu ardor* (sentimento vivo). Supõe uma fé sólida, uma caridade pastoral intensa e uma recta fidelidade que, sobre a acção do Espírito, gere uma mística, um entusiasmo incontável na tarefa de anunciar o Evangelho e capaz de despertar a credibilidade para acolher a Boa Nova da Salvação. (cf. SDm, 28)

b) *Nova nos seus métodos*. O testemunho e o encontro pessoal, a presença do cristianismo em todo o ser humano, assim como a confiança no anúncio salvador de Jesus (*Querigma*) e na actividade do Espírito Santo. Deixar-se envolver, na acção do Espírito criador, a imaginação e criatividade para que de maneira pedagógica e convincente o Evangelho chegue a todos de uma maneira profunda e não decorativa, como algo superficial. (cf. SDm, 29)

c) *Nova na sua expressão*. Jesus Cristo pede-nos para proclamar a Boa Nova com uma linguagem que seja mais próxima do Evangelho de sempre às novas realidades culturais de hoje. (cf. SDm, 30)

Tomando a *Evangelii Nuntiandi* como marco de referência, a evangelização (e no caso concreto da nova evangelização ou re-evangelização), deve ter como modelo o anúncio feito por Jesus directamente. No centro da sua pregação destacam-se: O Reino, já que é o único absoluto, e por outro lado, o Anúncio da Salvação que é o grande dom dado por Deus para a libertação de tudo o que oprime o Homem. Tudo isto deve conduzir o Homem a uma mudança radical (metanóia), a uma conversão radical, a uma transformação profunda da mente e do coração. Nestas breves palavras citadas no documento observamos uma característica comum e fundamental: a radicalidade e a absolutização do Reino. Sem estes dois elementos dificilmente podemos dizer que estamos a realizar a evangelização com o mesmo sentido que o próprio Cristo lhe deu.

Igualmente, implica por um lado, um anúncio baseado no testemunho pessoal e numa pregação na qual se anuncie o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o Reino e o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus. Deste modo podemos compreender a

necessidade e a urgência da re-evangelização já que, alguns destes elementos se perderam na acção evangélica da Igreja. Por outro lado, dado que o baptismo se ministra às crianças, em muitos casos temos esquecido, como diz a *Evangelii Nuntiandi*, que o anúncio não adquire toda a sua dimensão senão quando é escutado, aceite e assimilado, e quando isto faz nascer naquele que o recebeu uma adesão de coração ao programa de vida apresentado por Cristo, tanto a nível pessoal como comunitário. Esta situação causou na maioria dos baptizados (o facto de nunca terem feito) uma ausência de aceitação consciente do seu ser cristão e terem tomado como projecto próprio o projecto do Reino e dos valores evangélicos, criando uma dissociação entre fé e vida. (EN 29)

Não podemos separar a ortodoxia da ortopraxis, por isso é necessário educar os fiéis a viver hoje como discípulos de Cristo, mais ainda, devemos ensinar os cristãos a viver num mundo que, muitas vezes, ignora Deus. A Igreja não pode, também, prescindir de um ensinamento sobre Maria, como parte do mistério de Cristo.

1.2. O Concílio e o Pós-Concílio: *Marialis Cultus e Redemptoris Mater*

a) Recuperação da identidade de Maria

A dissociação do mistério de Cristo conduziu, por vezes, a uma perda de identidade de Jesus e de Maria na evangelização e por isso, na fé dos cristãos. O Concílio Vaticano II será a resposta da Igreja à acção sempre eficaz do Espírito que conduz a vida do povo de Deus no seu caminho de santidade, o qual por meio da *Lumen gentium* recentrou a atenção em Cristo, como único mediador e salvador, como o Deus da misericórdia que se compadece do seu povo e que fiel à sua promessa permanece connosco até à consumação dos tempos.

Neste esforço de recuperar a visão antropológica de Maria de Nazaré, a visão da Mulher que sabe dar o passo de fé perante a incredibilidade do mistério, destacamos as importantes contribuições que nos propõe Guardíni ao mostrar-nos que a grandeza de Maria não deve colocar-se numa linha autónoma mas sim na adesão de fé e amor a Deus. Uma das coisas quiçá mais difíceis de entender é “que a apresentação existencial e humana de Maria não empobrece a sua figura, mas é um enriquecimento real que modifica o modo habitual de focar o problema”. (Guardini, 1989:55-56)

É necessário voltar a ver Maria no seu contexto humano, já que é precisamente a partir deste que respondeu à iniciativa da fé, e é o que a faz ser modelo imitável e, definitivamente de onde lhe vem a grandeza pela qual todas as gerações a chamarão bem-aventurada. (cf. Fiores, 1991:76) A proposta é que a figura de Maria volte a tomar o seu lugar dentro do mistério de Cristo e da sua Igreja, não como um ser isolado, mas como parte integrante e sempre na dependência dele. Neste esforço de reintegração dos conteúdos da evangelização, é importante recordar que a mensagem revelada não é uma série de verdades justapostas e sem nexos. Trata-se de um harmonioso edifício em que não é possível silenciar elementos sem que se construa o quadro do conjunto. Também poderíamos perguntar qual é a melhor maneira de ensinar o papel significativo de Maria e a sua relação com o mistério de Cristo. Laurentin, a este respeito diz:

O ideal seria falar de Maria em cada um dos tratados no qual ela deveria ter, normalmente um lugar: assim por exemplo, a Imaculada Conceção no tratado sobre o pecado original; a maternidade divina e a virgindade no tratado da Encarnação; a sua participação na obra da salvação no tratado de soteriologia; a sua Assunção no tratado de escatologia podendo-se alargar a todas as áreas da teologia onde de alguma maneira Maria se vê envolvida. (Laurentin, 1994: 117)

A Mariologia não pode ser vista como um tratado independente, separado do resto da teologia, já que isso foi causa de alguns erros e exageros ao longo da história, conforme fomos registando no decurso da abordagem efectuada no nosso primeiro capítulo.

b) O Concílio e o Pós-Concílio

Não obstante alguns excessos, e nalguns casos deformações da imagem de Maria, devemos reconhecer que em cada época se realizou um trabalho de interpretação da figura de Maria, servindo-se dos instrumentos e esquemas representativos da própria cultura.⁵¹

⁵¹ “Il discorso mariano sorge nei differenti stagioni culturali della vita della chiesa. Ciò lo qualifica come elemento particolarmente vitale del cristianesimo, quasi virgulto vigoroso che attecchisce in qualsiasi terreno. Esso appare un’esigenza insopprimibile di quel *sensus fidei* che non permette l’emarginazione della Madre di Gesù nella teologia e nella prassi”. (Fiores, 1995: 185)

Nesta perspectiva devemos afirmar que a imagem de Maria conhece um largo progresso de aperfeiçoamento através dos séculos, pois como diz o Concílio:

Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer mercê da contemplação e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (Lc 2,19.51), quer mercê da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade. (DV 8)

Tudo isto, sem dúvida, foi o que levou a uma definição formal por parte do Concílio quanto ao lugar que Maria ocupa dentro do mistério de Cristo e da sua Igreja mediante a inclusão do capítulo VIII da *Lumen gentium*. Chegar a esta definição não foi fácil, pois apenas iniciado o Concílio, o movimento mariano, apresentou em 1962 o que eles consideravam que deveria ser o esquema sobre Maria o qual se intitulava “*Santa Maria Virgem, Mãe de Deus e Mãe de todos os homens*”.⁵² Por diferentes razões, este esquema foi retirado, quase imediatamente, sem dar oportunidade a que se promovessem maiores discussões.⁵³ Até se chegar à definição final, o documento sofreu múltiplas alterações e correcções.⁵⁴ Em 1963 propôs-se a conveniência de incluir o tratado sobre a Virgem dentro do *Documento sobre a Igreja*. Isto causou uma dupla corrente, uns a favor e outros contra. Os primeiros procuravam situar de novo a Virgem dentro da comunhão dos santos e da História da Salvação, remediando desta forma tanto as tendências de encerramento da Mariologia, como a dissociação entre a teologia e a piedade mariana do mistério de Cristo. Assim, recuperava-se a verdadeira proposição da Mariologia, e o sentido eclesiológico dos primeiros privilégios marianos. Por outro lado, os que eram contra esta posição pensavam que neste esquema se via uma desvalorização da “Virgem Rainha” colocando-a ao nível dos demais cristãos o que representaria uma acção minimizadora.

O esquema acaba por ser aprovado como parte do *Tratado da Igreja*, num documento mariano mais bíblico, eclesiológico e ecuménico. Neste documento ressalta-se a dimensão histórico-salvífica que subjaz em todo o tratado da *Lumen gentium* que lhe confere unidade.⁵⁵ Com o capítulo VIII da *Lumen gentium* expressa-se com clareza,

⁵² Sobre este tema podemos consultar: Laurentin, 1965.

⁵³ “Foi retirado por considerar-se que era demasiado dogmático e apologético, não suficientemente pastoral, cristológico, bíblico, eclesiológico e ecuménico”. (Fiores, 1991:115)

⁵⁴ Fiores identifica 15 diferentes redacções (cf. 1995:25).

⁵⁵ “Adottato il modello storico-salvifico il Concilio ricentra il discorso su Maria, sottotraendolo all’isolamento e all’astrattezza: ormai si tratterà della Madre di Gesù *in contesto* Dio è nel mistero di Cristo e della chiesa, ambedue uniti dalla storia della salvezza”. (Fiores, 1995: 183)

quem é e qual é o papel de Maria no projecto salvífico de Deus, assim como a sua acção e participação dentro da Igreja e na generalidade do mistério cristão (52- 53). Por sua vez apresenta-nos a doutrina não em função dos privilégios, mas na leitura pastoral (LG 54). Além do mais destaca que a sua participação não é ocasional nem transitória pois tem as suas raízes no Antigo Testamento (LG 55) e que esta é fundamental e fundacional na obra realizada por Cristo (LG 56-58) e portanto, perdura através de todos os séculos (LG 59-60) já que se converteu em Intercessora e em Mãe espiritual na ordem da graça (LG 60-62). Nos números 55-59 descreve-se a função de Maria na história da salvação. É a Sagrada Escritura a base de todo o discurso teológico sobre Maria. Nestes capítulos há dois aspectos nos quais converge a exegese católica e a protestante: Maria pobre de Javé e Filha de Sião (LG 55).

Maria é apresentada como tipo da Igreja e seu modelo de santidade (LG 63-65) num compromisso entre a tendência cristotípica e a eclesiotípica. Maria é membro, tipo e mãe. Ainda que não especifique detalhadamente o culto à Santíssima Virgem, dá a orientação geral para ele (LG 66-67), destacando finalmente a função exemplar de Maria para o cristão ainda na vida futura (LG 68) e de unificação, como mãe de todos os cristãos numa perspectiva ecuménica. (LG 69)

Pelo exposto percebemos, claramente, que a opção do Concílio é: Maria no mistério de Cristo e da Igreja. O laborioso caminho do capítulo VIII da *Lumen Gentium* reflecte a história da mariologia do século XX (1920-1960), ao substituir a perspectiva cristológica dos manuais pela eclesiológica dos movimentos renovadores. O esquema do capítulo VIII é mais bíblico, ecuménico e eclesiológico que o primeiro, uma vez que este esquema não instrumentaliza a Escritura para privar uma tese, antes apresenta Maria na sua dimensão concreta de peregrina na fé e de discípula de Cristo.

No Pós-Concílio, uma vez recuperado o lugar histórico-salvífico de Maria no projecto da salvação, insiste-se agora numa “Mariologia inculturada”. (cf. Fiores, 1991: 385-411) O mesmo é dizer que não basta somente integrar Maria no mistério salvífico de Cristo senão dar-se conta que este mistério se actualiza em cada Homem, em cada situação e em cada cultura. Desta maneira pode falar-se agora de uma devoção mariana latinoamericana (cf. Puebla, 291), ou africana⁵⁶, ou até feminista,⁵⁷ sem que por isso se

⁵⁶ Cf. Bukenya-Biribonwa, 1979.

⁵⁷ Para uma melhor compreensão da actual reflexão sobre Maria, no contexto dos movimentos, feministas pode consultar-se: Fiores, 1991: 414-450.

perca de vista o seu lugar no projecto global da salvação do Homem.⁵⁸ Sobretudo, o mais importante é que depois do Concílio, a figura de Maria reintegra-se de novo no mistério de Cristo e da Igreja universal, fundamenta-se na Escritura, e o seu desenvolvimento teológico não ocorre à margem do projecto salvífico de Deus, nem sai fora da realidade vivida por Maria. A partir daí surge de forma esplendorosa a figura de Maria como: Modelo, Mãe e Intercessora. (cf. Fiores, 1995: 212-213)

Na mariologia pós-conciliar, abrem-se caminhos numa tripla direcção que Fiores designa por: o caminho conciliar da renovação; o caminho complementar da recuperação; e o caminho inédito da confrontação cultural. O caminho conciliar de renovação evita todo o isolamento da devoção mariana, ao abrir-se à dimensão eclesial e ecuménica, reinserindo a mariologia na cristologia e na eclesiologia. O caminho da recuperação propõe de novo a mariologia como tratado distinto, desenvolve a sua dimensão pneumatológica por influência de grupos de renovação carismática, dá valor à presença da Virgem na espiritualidade cristã e na piedade popular. O caminho inédito da confrontação cultural avança sobre o modelo proposto pela *Gaudium et spes* e a mariologia confronta-se com a cultura e os problemas do nosso tempo.

A reinserção de Maria na Teologia, segundo a direcção do Concílio, perde a autonomia de tratado auto-suficiente, para se tornar mais cristocêntrico, mas torna a aparecer como tratado sobre Maria, como síntese dos dados adquiridos – a obra de Maria M.C. Dias de Carvalho, que aqui seguiremos, é um eficaz contributo para uma visão de conjunto das grandes tendências pós-conciliares (cf. Carvalho, 98s).

No *Mysterium Salutis*, Maria aparece inserida nos tratados de Cristologia e de Eclesiologia. A. Müller faz uma profunda reflexão bíblica sobre os mistérios, nos quais Maria está implicada, da Anunciação ao Pentecostes, detendo-se na maternidade como o conteúdo fundamental da sua existência. R. Laurentin sublinha as relações entre Maria e a Igreja a partir de quatro aspectos: Maria precede a Igreja, como Israel que se faz Igreja na pessoa da Virgem; a Igreja está em Maria, pois ela é a célula original na qual está virtualmente contida a Igreja, como a planta está contida na semente; Maria está na Igreja, como se vê no Pentecostes; Maria é Igreja, pois nela há comunhão com Cristo.

⁵⁸ “In questa ottica si vede María come *la realizzazione perfetta dell’uomo*. Secondo il progetto originário di Dio, in quanto si inserisce in esso *com piena libertà e responsabilità*. In María si realizza il modello della persona umana che si apre alla collaborazione con Dio, ma anche della donna che diviene *sacramento* attraverso cui Dio si comunica all’uomo”. (Fiores, 1993: 185)

Maria supera a Igreja por ser mãe de Deus, e a Igreja supera Maria pela sua dimensão apostólica e hierárquica.

Karl Rahner tenta demonstrar que os desenvolvimentos dogmáticos marianos não são especulações adicionais à substância do cristianismo: os novos dogmas marianos se hão-de ver na totalidade da concepção cristã da fé. A concepção de Maria é, assim, reconduzida ao ponto de partida da história salvífica neotestamentária, a Encarnação, e, nela, à comunicação gratuita de Deus com o Homem e a sua própria interpretação categorial. O assentimento de Maria à fé faz dela membro da história salvífica totalmente redimido.

C. Journet dá à Virgem um amplo espaço na sua Ecclesologia: todos os privilégios da Virgem provêm da sua função de vincular Cristo com a estirpe humana; há um profundo parentesco entre a doutrina sobre a Virgem e a doutrina sobre a Igreja; no desenvolvimento da história da salvação, a Virgem representa a Igreja como contemporânea de Cristo. Maria é protótipo da Igreja. Toda a Igreja é mariana, pois Maria está interiorizada na Igreja a quem comunica com o seu espírito: é a “personificação mística da Igreja”.

L. Bouyer faz derivar a santidade e maternidade de Maria do Antigo Israel e reconhece que ela aparece no centro da história como trono da sabedoria e como a perfeita realização da Palavra. A Semmelroth cabe o mérito de abrir caminho a uma interpretação eclesiológica dos dogmas marianos que foi acolhida na *Marialis Cultus*.

c) Marialis Cultus: fundamento da piedade e do culto a Maria

Nesta encíclica destaca-se o papel modelar de Maria, o qual deve ser imitado por todos os cristãos, pois é a mulher que escuta e obedece:

Antes de mais nada, a Virgem Maria foi sempre proposta pela Igreja à imitação dos fiéis, não exactamente pelo tipo de vida que ela levou ou menos ainda, por causa do ambiente sociocultural em que se desenrolou a sua existência, hoje superado quase por toda a parte; mas sim, porque nas condições concretas da sua vida, ela aderiu total e responsavelmente à vontade de Deus. (MC 35)

Por outro lado mantém de alerta tanto os teólogos como o povo cristão em relação aos excessos que podem resultar do amor desmedido a Nossa Senhora:

E ainda, porque é desejo da Igreja católica que nesse culto, sem que lhe seja atenuado o seu carácter singular (LG 66; SC 103), sejam evitados com todo o cuidado, quaisquer exageros, que possam induzir em erro os outros irmãos cristãos, acerca da verdadeira doutrina da Igreja católica (LG 67) e sejam banidas quaisquer manifestações culturais contrárias à recta praxis católica. (MC 32)

Genericamente, a vida de Maria há-de ser um verdadeiro modelo para todos os cristãos não somente do ponto de vista espiritual, senão também do ponto de vista moral:

Mas Maria é modelo, sobretudo, daquele culto que consiste em fazer da própria vida uma oferenda a Deus: doutrina antiga e perene, esta, que cada um de nós pode ouvir repetir, se prestar atenção aos ensinamentos da Igreja; mas que poderá entrever também, se der ouvidos à palavra da mesma Virgem Santíssima, quando ela, antecipando em si a estupenda petição da Oração Dominical, “seja feita a vossa vontade” (Mt 6,10), respondeu ao mensageiro de Deus: “Eis a serva do Senhor! Faça-se em mim segundo a tua palavra”. (Lc 1,38) E o “sim” de Maria é para todos os cristãos lição e exemplo, para fazerem da obediência à vontade do Pai o caminho e o meio da própria santificação. (MC 21)

E como dizia Santa Teresa do Menino Jesus o importante para Maria, e assim a viu a primeira comunidade, não era tanto a veneração (que é importante e da qual também já há vestígios nos escritos do Novo Testamento), senão a imitação.⁵⁹ Faz um convite claro a tomá-la como modelo inculturado, como mulher, como esposa, como mãe:

Deve considerar-se coisa normal, aliás, que as gerações cristãs que se sucederam, em quadros socioculturais diversos, ao contemplarem a figura e a missão de Maria, qual nova Mulher e perfeita cristã, que reuniu em si as situações mais características da vida feminina, porque Virgem, Esposa e Mãe, tenham visto na Mãe de Jesus o tipo eminente da condição feminina e o exemplar da vida evangélica, e tenham expresso estes seus sentimentos segundo as categorias e as representações próprias da sua época. (MC 36)

E seguindo o Concílio diz o Papa:

Depois, a santidade exemplar da Virgem Santíssima estimula, realmente, os fiéis a levantarem “os olhos para Maria, que brilha como modelo de virtudes sobre toda a comunidade dos eleitos” (LG 65). São virtudes sólidas e evangélicas, as suas: a fé e a dócil aceitação da Palavra de Deus (Lc 1,26-28); a caridade sólida (Lc 1, 39-56); a sapiência reflexiva (Lc 1, 29.34; 2, 19.33.51); a piedade para com Deus áacre no cumprimento dos deveres religiosos (2, 21. 22-40.41), reconhecida pelos dons recebidos (Lc 1,46-49), oferente no Templo (Lc 2, 22-24) e orante na comunidade apostólica (AT 1,12-14); a fortaleza no exílio (Mt 2, 13-23) e no sofrimento (Lc 2,34-35.49; Jo 19,25); a pobreza levada com dignidade e confiante em Deus (Lc 1,48; 2,24); a solicitude vigilante para com o Filho, desde a humilhação do berço até a ignomínia da cruz (Lc 2,1-7; Jo 19,25-27); a delicadeza providente (Jo 2, 1-12); a pureza virginal (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38); e enfim, o forte e casto amor sponsal. (MC 5)

⁵⁹ "La Vierge aime mieux l'imitation que l'admiration". Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Dernières entretiens* II, Paris: Cerf, 1971: 310-312. "La volonté de Marie depuis le commencement de l'Eglise n'est pas tant d'être vénéré que de nous voir reconnaître la profondeur de l'amour de Dieu dans l'oeuvre de son incarnation et de sa Rédemption". (Balthasar, 1988: 44)

d) Redemptoris Mater: fundamento da piedade e do culto a Maria no seu desenvolvimento bíblico-teológico

Na sequência da *Lumen gentium* e outros documentos magisteriais do pós-Concílio, situa-se a Encíclica *Redemptoris Mater* do papa João Paulo II, a qual confirma o compromisso cristológico e eclesiológico da mariologia. A encíclica não procura mostrar-nos uma Maria passiva, relegada ao âmbito histórico, perante a qual possamos permanecer inertes ao contemplarmos o seu mistério, senão uma mulher activa, que nos ilumina o caminho e que se apresenta também, hoje, ao Homem.⁶⁰

Podemos dizer que o Papa na sua encíclica destacou, num primeiro momento, a unidade que se dá entre o mistério de Cristo e de Maria, unidade que faz com que esta possa ser apresentada como modelo:

Pode, portanto, dizer-se, que sobretudo, sob este aspecto, isto é, como modelo ou, melhor, como “figura”, Maria, presente no mistério de Cristo, permanece também constantemente presente no mistério da Igreja. (RM 42)

E noutra passagem:

Neste sentido, Maria, Mãe da Igreja, é também modelo da Igreja. Esta, efectivamente - como preconiza e solicita o papa Paulo VI -deve ir “buscar na Virgem Mãe de Deus a forma mais autêntica da perfeita imitação de Cristo. (RM 47)

Desta forma e, vendo assim Maria, o Homem pode descobrir como agradar a Deus e servir a Deus no meio da sua vida hodierna participando activamente na construção do Reino a partir do seu próprio estado e condição de vida.

Um segundo elemento que se destaca ao longo da encíclica é o papel materno e intercessor de Maria (este último, como mãe do discípulo).⁶¹ Mais do que outro aspecto, aparece a sua maternidade da qual derivam todos os demais elementos mariológicos. É que este amor maternal faz o discípulo e nasce da entrega que faz Jesus a sua mãe no Calvário:

Descobre-se aqui o valor real das palavras de Jesus, na hora da Cruz, à sua Mãe: “Mulher, eis o teu filho”, e ao discípulo: “Eis a tua mãe”. (Jo 19, 26-27) São palavras

⁶⁰ “Non si tratta di illustrare davanti alla nostra contemplazione stupita misteri statici, ma di capire la dinamica storica della salvezza, che si coinvolge e ci addita il nostro posto nella storia, elargendoci doni e proponendoci esigenze. Maria non reside solo nel passato né solo nell’alto dei cieli, nell’intimità di Dio; ella è e rimane presente e attiva nell’attuale momento storico. Ella ci spiega la nostra ora storica non mediante teorie, bensì agendo e indicandoci il cammino che ci sta davanti”. (Ratzinger, 1988: 18)

⁶¹ “Tutto l’accento viene invece a cadere sul termine mediazione, sull’azione, sulla missione storica; l’essere diventa visibile solo mediante la missione, mediante l’azione”. (Ratzinger, 1988: 18)

que determinam o lugar de Maria na vida dos discípulos de Cristo e exprimem - como já se disse - a sua nova maternidade como Mãe do Redentor: a maternidade espiritual, que nasceu do mais íntimo do mistério pascal do Redentor do mundo. Trata-se de uma maternidade na ordem da graça, porque invoca o dom do Espírito Santo que suscita os novos filhos de Deus, redimidos pelo sacrifício de Cristo: daquele mesmo Espírito que, conjuntamente com a Igreja, também Maria recebeu no dia de Pentecostes. (RM 44)

Esta maternidade não é mais do que um verdadeiro dom de Deus para os homens:

Pode dizer-se que “a maternidade na ordem da graça” tem analogia com o que “na ordem da natureza” caracteriza a união da mãe com o filho. À luz disto, torna-se mais compreensível o motivo pelo qual, no testemunho de Cristo no Gólgota, esta maternidade de sua Mãe é por Ele expressa no singular, em relação a um só homem: “Eis o teu filho”. (RM 45)

Sem dúvida este amor e cuidado da mãe pelos filhos deve ser também correspondido, como ele mesmo afirma.⁶²

Confiando-se filialmente a Maria, o cristão, como o Apóstolo São João, acolhe “entre as suas próprias” a Mãe de Cristo e introduz-la em todo o espaço da própria vida interior, isto é, no seu “eu” humano e cristão: “levou-a para sua casa”. Assim, procura entrar no âmbito de irradiação em que se actua aquela “caridade materna”, com a que a Mãe do Redentor “cuida dos irmãos do seu Filho”, para cuja regeneração e formação ela coopera”, segundo a medida do dom própria de cada um, pelo poder Espírito de Cristo. Assim se vai actuando também aquela maternidade segundo o Espírito, que se tornou função de Maria aos pés da Cruz e no Cenáculo. (RM 45)

Desta maneira fica já estabelecida a nova plataforma donde se pode reiniciar uma nova concepção mariológica, na construção da figura de Maria, como verdadeira chave de interpretação do mistério cristão.

Depois de ter aprofundado e meditado longamente na exclamação de Isabel (Lc 1,45), nos múltiplos aspectos da fé de Maria, o Santo Padre ilustra a presença materna de Maria no caminho da fé, em duas linhas de pensamento, uma teológica e outra pastoral e espiritual. Maria, esteve presente, desde o início, na vida da Igreja (mistério da Encarnação), na sua constituição (mistério de Caná e da Cruz) e na sua manifestação (mistério de Pentecostes), é uma presença operante ao longo de toda a sua história, ou seja, está no “centro da Igreja que está a caminho” (Título da II parte da encíclica *Redemptoris Mater*), em relação à qual desenvolve a múltipla função, de cooperação e de “mediação materna” (Título da III parte da encíclica *Redemptoris Mater*). No gesto mediante o qual Cristo confiou o Discípulo à Mãe e a Mãe ao Discípulo (Jo 19,25-27) determinou uma relação muito estreita entre Maria e a Igreja. Uma nota mariana assinala a fisionomia da Igreja, o seu caminho e a sua actividade pastoral. Como

⁶² Sobre este tema pode consultar-se: Potterie, 1974: 1-39.

sublinha João Paulo II, na vida espiritual de todo o discípulo está patente uma “dimensão mariana”. (RM 45-46)

No seu conjunto a encíclica pode ser considerada como uma “presença materna e operante” de Maria na vida da Igreja, no seu caminho de fé, no culto que ela presta ao seu Senhor, na sua obra de evangelização, na sua progressiva configuração a Cristo e no empenhamento ecuménico.

A história da teologia comprova que o conhecimento de Maria contribui para um conhecimento mais profundo de Cristo, da igreja e da vocação do Homem. O vínculo que se estabelece entre Maria e Cristo, e a Igreja e a humanidade faz com que a verdade acerca de Cristo, da Igreja e do Homem ilumine a verdade a respeito de Maria. Nela, com efeito, “tudo é relativo a Cristo” (MC, 25) e “só no mistério de Cristo se clarifica plenamente o seu mistério”. (RM, 4) Quanto mais a Igreja aprofunda o mistério de Cristo tanto mais tende a compreender a singular dignidade de Maria e do seu papel na história da salvação. Em Maria tudo é intrinsecamente relativo ao mistério da Igreja, uma vez que aprofundando-se o mistério da Igreja resplandece mais nitidamente o mistério de Maria. A Igreja, contemplando Maria, conhece as próprias origens, a sua natureza íntima, a sua missão de graça, o destino de glória, o caminho de fé que deve percorrer.

Finalmente, em Maria, tudo é relativo ao Homem, de todos os tempos e de todos os lugares. Ela é um valor universal permanente, ela é uma fonte perene de inspiração fecunda de vida. Para os discípulos de Cristo, Maria, é o símbolo do Homem que alcança as aspirações mais íntimas da sua inteligência, do seu coração, abrindo-se por Cristo e no espírito à transcendência de Deus numa filial dedicação de amor que se consolida na história mediante um serviço operante aos irmãos. Entre todos os crentes, Maria é como um “espelho”, no qual se revêem no modo mais profundo e mais límpido “as grandes obras de Deus”. (Act 2,11) A dignidade e importância da mariologia derivam, porém, da dignidade e da importância da cristologia, do valor da eclesiologia e da pneumatologia, do significado da antropologia sobrenatural e da escatologia.

Se, ao longo dos séculos se foi dando uma dissociação do mistério de Cristo e de Maria, criando uma figura por vezes excêntrica e à margem da evangelização, é necessário regressar às fontes e a partir daí propor não somente uma nova imagem de Maria, senão rebuscá-la no anúncio da salvação, uma vez que, enquanto não se der uma

integração do mistério de Maria em toda a teologia, corre-se o risco de se continuar a fomentar excessos relativamente à sua pessoa, criando uma imagem que nem sempre corresponde à realidade e que não ajuda a formar na vivência dos fiéis e das comunidades eclesiais uma sólida espiritualidade mariana. Sem esta integração total no mistério de Cristo e no anúncio evangélico, Maria poderia transformar-se num conjunto de práticas piedosas e num débil refúgio para a comunidade dos crentes. O seu papel na vida da Igreja, na teologia e sobretudo na vida do cristão, tem que ir mais além, mas para isso deverá estar totalmente inserida no mistério da salvação, lugar no qual Deus a colocou desde o princípio na Igreja.

2. A espiritualidade cristã: a oração e a intercessão como motivos intrínsecos à festa de Nossa Senhora das Candeias

2.1. A Oração e a Intercessão: contributo mariano para a espiritualidade

Da nova maneira de ver Maria, como parte do mistério de Cristo e da Igreja, por meio do anúncio querigmático que a envolve na sua totalidade, surge uma espiritualidade renovada donde Ela emerge como intercessora e mãe. Hoje em dia fala-se muito sobre espiritualidade. Por um lado refere-se a uma pessoa de ser espiritual; por outro lado fala-se da espiritualidade mariana, da espiritualidade franciscana, da espiritualidade laical, entre outras. Mas, o que é a espiritualidade? De onde nasce e a quem se aplica? Existem várias espiritualidades ou só é uma a espiritualidade? O termo espiritualidade suscita e suscitou até aos nossos dias diversas oposições. Para uns, de carácter marcadamente negativo, colocando-a em estreita relação ou identificando-a, como nos antigos manuais ascéticos, com grandes penitências que consumiam a vida dos religiosos num mosteiro, os quais procuravam imitar somente uma das facetas de Cristo: a Cruz, esquecendo muitas vezes as demais. Para outros significa uma atitude doce, geralmente identificada com uma Maria envolta numa série de elementos celestiais.

Talvez que por esta razão não seja fácil chegar a uma definição de espiritualidade, já que as que existem, mais do que definições são descrições no sentido estrito do termo. Entre as muitas definições que existem podemos dizer que todas são

concordantes em dois pontos essenciais: por um lado, a referência a Cristo, ao Espírito e à Igreja, e por outro, o compromisso de vida adaptado a situações concretas. Assim, a palavra espiritualidade surge no século VI em França e indicava, “todo aquele que está relacionado com os exercícios interiores de uma alma separada dos sentidos, a qual não procura outra coisa que não seja o aperfeiçoamento aos olhos de Deus”. (Bernard, 1987: 26) Mas podemos nós dizer que hoje em dia tem o mesmo significado, e podemos aplicá-la da mesma forma? Dado o propósito deste trabalho, não é nosso fim procedermos a uma discussão à volta do tema da espiritualidade mas, unicamente, debruçarmo-nos sobre algumas noções que nos possam ser úteis nas nossas considerações finais.

Um Homem espiritual é aquele que vive conforme o espírito que o anima, sendo o Homem todo o seu ser (alma e corpo), e o Espírito, um elemento que vem de fora, de carácter divino, que pode apresentar-se como uma ideia, um conceito ou um elo de perfeição, como no caso do cristão, que é o Espírito do Ressuscitado, isto é, o Espírito Santo. Assim, podemos entender que a espiritualidade não é um termo unívoco e ao mesmo tempo tão pouco é património único do cristianismo⁶³, já que como diz o Senhor: “o vento sopra onde quer” (Jo 3,8) e “Pelos seus frutos os reconhecerão”. (Mt 7,16) O próprio Concílio Vaticano II admite que “E o que fica dito, vale não só dos cristão, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente”. (GS 22) A própria Escritura é testemunho deste facto pois, já o livro da Sabedoria nos diz que esta, referindo-se ao Espírito de Deus, enche todo o universo (Sb 1,7).

Paulo na carta aos Gálatas 5,25 diz que os fiéis “vivem da vida do Espírito” e identifica este espírito com o “Espírito do ressuscitado” como se deduz de Romanos 8,11. Isto leva-nos a afirmar que o Espírito que anima a vida do cristão é o Espírito Santo, é o sopro de Deus. Desta forma, para o cristão, a vida espiritual significa a presença activa do Espírito Santo no seu coração, como um domínio da vida de Deus, da vida divina, a qual se identifica com a vida da graça e a vida sobrenatural. A vida espiritual, segundo Paulo, não é mais do que deixar-se conduzir pelo Espírito e ter em si

⁶³ “In senso lato. Vita spirituale viene a designare ogni tipo di vita, anche non Cristiana, che s’ispira alla ricerca dei valori elevati (scientifici, estetici, morali) e specialmente del valore del sacro; si parla così di spiritualità Cristiana, induista, platónica, etc.” (Bernard, 1987: 26)

a mesma vida de Deus.⁶⁴ É, portanto, participação na vida divina e esta abarca todo o ser do Homem.⁶⁵ A vida espiritual recia-se em tudo o que o Homem é, e não somente na sua interioridade, como por vezes temos a tentação de a conceber. Paulo é claro, pois quando fala daqueles que se deixam guiar pelo espírito ou que vivem conforme o Espírito enumera uma série de situações, atitudes concretas do Homem e não unicamente da sua “alma” ou interioridade (Gál 5, 22-26).

Pelo exposto, podemos concluir que a espiritualidade, ante tudo, é forma e essencialmente um “de vida”, estilo que está marcado pela presença do Espírito. Se algo chamava a atenção dos pagãos na primeira comunidade era precisamente este “estilo de vida” que era completamente distinto daquele que se vivia nas comunidades pagãs, como nos testemunha, por exemplo, a carta a Diogneto:

Os cristãos, de facto, não se distinguem dos demais homens nem pela sua terra, nem pela sua língua, nem pelos seus costumes. Porque nem habitam cidades exclusivamente suas, nem falam uma língua estranha, nem levam um género de vida separada dos demais. Na verdade, esta doutrina não foi inventada por eles graças ao seu talento e à especulação de homens curiosos, nem professam, como outros fazem, um ensino humano; senão que habitam cidades gregas ou bárbaras, segundo a sorte que a cada um coube, e adaptam-se nas vetes, comida e demais géneros de vida aos usos e costumes de cada país, dão mostras de uma conduta peculiar admirável, e para espanto de todos, surpreendente. (*A Diogneto*, 8)

Este testemunho sobre a primeira comunidade mostra-nos como a vida segundo o Espírito, é algo visível e tem que ver com toda a vida. Por isso, a espiritualidade tem um carácter dinâmico que procura uma interiorização gradual da comunicação divina, como uma resposta à graça de Deus, que seja capaz de transformar o coração do Homem, mediante um único processo jamais terminado no qual se acolhe a vida divina em todos os níveis da existência. O exemplo deste estilo de vida será Jesus Cristo, que vivendo como um judeu em tudo, deu um testemunho de vida totalmente distinto e perfeito segundo a caridade, o amor e a paz. Esta é a razão pela qual a vida segundo o Espírito será sempre a reprodução da vida de Cristo.

Mas, devemos ainda questionar o facto de podermos falar de diferentes espiritualidades ou de uma só espiritualidade. A espiritualidade cristã apresenta ao Homem caminhos, abre espaços para que este, habitado pelo Espírito Santo, possa abrir

⁶⁴ “De fato o desejo da carne é a morte, ao passo que o desejo do espírito é a vida e a paz, uma vez que o desejo da carne é inimigo de Deus: pois ele não se submete à lei de Deus, e nem pode, pois os que estão na carne não podem agradar a Deus. Vós não estais na carne, mas no espírito, se é verdade que o espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele.” (Rom 8, 6-9)

⁶⁵ “Quando parliamo di vita spirituale vogliamo appunto significare questa partecipazione attuale alla vita divina e le sue esigenze dal punto di vista ético.” (Bernard, 1987: 13)

o seu coração e a sua vida à acção transformadora da graça e deixar que informe cada vez mais todo o seu ser até transformá-lo completamente numa “nova criatura”. Em sentido mais estrito, podemos dizer que existe uma só espiritualidade, que é aquela que predispõe o Homem para a vida conforme o Espírito, e que o conduz a participar da paz e da alegria em plenitude.

Paulo, escrevendo às comunidades de Corinto e de Filipos diz-lhes: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo”. (1Cor 11,1; Fil 3,17) Com isto declara que o único a seguir é Jesus Cristo, já que a vida que o Espírito produz – vida segundo o espírito – não pode ser outra que não a de Jesus Cristo. Assim, convida-os a segui-lo, é por isso mesmo, por ele se ter deixado conduzir pelo Espírito, que segue a Cristo. Não são diferentes os que seguem Pedro: os frutos do Espírito. (Gal 5,22) Se verdadeiramente se vive uma espiritualidade cristã, deverão ser exactamente os mesmos em todos, caso contrário, não será verdadeira Vida segundo o Espírito, logo, não será uma verdadeira espiritualidade cristã. Por exemplo quando falamos de uma espiritualidade franciscana ou mariana não dizemos algo diferente da Vida segundo o Espírito, a qual impulsiona a reproduzir no Homem a imagem do “Homem Perfeito”, que é a imagem de Jesus Cristo. (Ef 4,13) Se analisarmos o texto de 1Cor 1-3, podemos retirar algumas conclusões pertinentes, tais como:

- a) Quando a espiritualidade se converte num fim, perde-se de vista o objectivo que é a santidade, a vida perfeita, pois nenhuma espiritualidade particular pode reproduzir de maneira total o que o Espírito opera no cristão. Se tal acontecer, é sinal de imaturidade na vida cristã, uma vez que confunde o caminho com a meta, o meio com o fim.
- b) Ficar-se pelos “homens” (santos), por mais santos que estes tenham sido, não conduz à “vida segundo o Espírito”. Se os “santos” são reconhecidos como tal, é porque estes se deixaram conduzir pelo Espírito e convidaram os demais a deixar-se conduzir também por Deus.
- c) Uma espiritualidade cristã será válida somente quando proporcione os elementos necessários para que se desenvolva a “vida segundo o Espírito”. Só assim a espiritualidade será abertura, docilidade ao Espírito, que transforma a vida do Homem em toda a sua complexidade, a todos os níveis e em toda a sua

profundidade, até ao mais profundo da sua alma, onde o Homem é verdadeira imagem de Deus.

Para ficarmos com uma ideia do que é a Espiritualidade e também as dificuldades acrescidas ao tentarmos formular uma definição, apresentamos assim a de Waaijman que de alguma maneira expressa aquilo que temos vindo a propor:

A espiritualidade é um processo de transformação, que se realiza de formas determinadas, nos seus próprios elementos contextuais, que se essencializa no diálogo entre Deus e o Homem, compreende toda a vida na intimidade do espírito e encontra a sua perfeição na transformação completa em Deus. (Waaijman, 1993:333)

2.2. Maria na celebração do mistério cristão: da participação ao culto

Sobre a participação de Maria na Liturgia Cristã não temos mais dados do que aqueles em que se encontrava no Cenáculo em oração com os discípulos. (Act 1,14) Sem dúvida, não podemos duvidar que ela participaria activamente na vida cultural da primeira comunidade tal como testemunha Lucas nos Actos dos Apóstolos: “Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos Apóstolos, à comunhão fraterna, à fracção do pão e às orações”. (Act 2, 42; 20,7) O que pretendemos, neste momento analisar, mais do que a sua participação no culto cristão, é a atitude de Maria relativamente ao culto.

Um dos dados importantes que destacamos na leitura das Escrituras, particularmente em Lucas, é a participação de José e de Maria no culto de Israel desde o momento do nascimento de Jesus até à apresentação do Menino no templo. Eles entenderam bem que uma das formas mais perfeitas para expressar a fé como acto salvífico de Deus é o culto. O verdadeiro crente não celebra, por obrigação, senão porque no culto actualiza a acção salvífica de Deus na sua vida, como um verdadeiro serviço a Deus, o que implica uma total adesão ao Senhor, pelo que é inseparável o culto e a vida, a adoração e a fidelidade. Por isso, desde a primeira Páscoa ao sair do Egipto até à institucionalização do Sábado, o povo celebrava não somente a libertação e a presença de Deus entre eles,⁶⁶ como também expressa no seu ser a pertença a Deus.

⁶⁶ Sobre este tema pode ver-se o clássico: Vaux, 1985.

Lucas conhecedor do Antigo Testamento, não podia deixar passar os actos cultuais nos quais participa a família de Nazaré.⁶⁷ Primeiro, a circuncisão de Jesus aos oito dias (Lc 2,21) na qual se reconhece a pertença ao povo da Aliança. (Gn 17,1-12) Em seguida, a apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22) com a qual se consagra ao Senhor o Primogénito (Ex 13, 2.12; 1Sam 1, 28-28) e finalmente, a celebração anual da Páscoa à qual assistiam todos os anos (Lc 2,21); expressão máxima de reconhecimento a Deus como seu Deus, do Deus com o qual estabeleceram uma Aliança na qual está sedimentada a sua vida (Ex 12-13), do Deus a quem amam e servem.

Desde o início do cristianismo, prontamente a comunidade reconheceu quem era Maria, nutrindo um carinho muito particular por ela que com o passar dos tempos deu origem a um verdadeiro culto à Mãe do Senhor. Como afirmou o Concílio Vaticano II, “E os fiéis lembrem-se que a verdadeira devoção não consiste numa emoção estéril e passageira, mas nasce da fé, que nos faz reconhecer a grandeza da Mãe de Deus e nos incita a amar fielmente a nossa mãe e a imitar as suas virtudes”. (LG 67) Por isso tomando em conta as disposições do Vaticano II sobre a piedade mariana, no documento sobre a Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, e a encíclica *Marialis Cultus* que vieram completar estas instruções,⁶⁸ desenvolveram-se novas orações e uma colecção de Missas que celebram a sua participação no mistério da salvação.

Nelas nota-se imediatamente um carácter mais bíblico e exemplar que não deixa de reconhecer, por outro lado, o seu papel maternal e a sua poderosa intercessão por todos e cada um dos seus filhos.

⁶⁷ Contrariamente ao que se supôs pela falta de citações directas do Antigo Testamento no Evangelho de Lucas, este deve ser um erudito na matéria, pois as referências tácitas neste são inúmeras, não só quanto às passagens se não na forma em que está redigido o seu Evangelho. (cf. Muñoz-Iglesias, 1986)

⁶⁸ “A necessidade de um cunho bíblico em toda e qualquer forma de culto é hoje algo sentida, como um postulado geral da piedade cristã. O progresso dos estudos bíblicos, a crescente difusão das Sagradas Escrituras e, sobretudo, o exemplo da tradição e a íntima moção do Espírito, orientam os cristãos do nosso tempo para servir-se de cada dia mais da Bíblia, qual livro fundamental de oração e para tirar dela genuína inspiração e modelos insuperáveis. O culto à bem-aventurada, Virgem Maria não pode ser eximido a esta orientação geral da piedade cristã (DV 25); antes pelo contrário, deve ele inspirar-se particularmente em tal orientação, para adquirir novo vigor e dela seguro proveito. A Bíblia, ao apresentar de modo admirável o desígnio de Deus relativamente à salvação dos homens, acha-se toda ela impregnada do mistério do Salvador e encerra também, sem dúvida, desde o Génesis até ao Apocalipse, referências àquela que foi mãe e cooperadora do mesmo Salvador. Não desejaríamos, no entanto, que o cunho bíblico se limitasse a um uso diligente de textos e símbolos sapientemente tirado das mesmas Sagradas Escrituras; essa característica comporta algo mais: requer, efectivamente, que as fórmulas de oração e os textos destinados ao canto assumam os termos e a inspiração da Bíblia; exige, sobretudo, que o culto à Virgem Santíssima seja premiado pelos grandes temas da mensagem cristã, a fim de que os fiéis, ao mesmo tempo que veneram aquela que é a Sede da Sabedoria, sejam também eles iluminados pela luz da Palavra divina e levados a agir segundo os ditames do Verbo encarnado”. (MC 30)

Em Maria, a Igreja celebra o cumprimento do mistério Pascal na sua forma plena, semelhante à do Senhor ressuscitado, uma vez que realizou em corpo e alma o seu passo pascal da morte à vida. Por isso, as festas marianas são uma maneira de fazer presente o mistério pascal de Cristo; é uma expressão do êxito total deste mistério no membro mais eminente da Igreja. (cf. Fiores, 1974:76) Assim, o Concílio Vaticano II exorta a honrá-la com um culto digno já que:

Exaltada por graça do Senhor e colocada, logo a seguir a seu Filho, acima de todos os anjos e homens, Maria que, como mãe santíssima de Deus, tomou parte dos mistérios de Cristo, é com razão venerada pela Igreja com culto especial. (LG 66)

Desta forma o culto cristão vê-se enriquecido com a celebração total do triunfo, não somente de Cristo, mas também ao celebrar Maria celebramos o nosso próprio triunfo dentro do mistério pascal de Cristo. Maria, como no Pentecostes, volta a reunir-se com a Igreja e na Igreja para pedir que o Espírito Santo realize o mistério da transubstanciação, para acompanhar na peregrinação a comunidade, para interceder e unir-se à mesma oração de súplica, para voltar a oferecer-se com todo o seu coração a Cristo, como o fez perante a cruz, para mostrar a cada um dos cristãos que o culto é a expressão mais perfeita de adoração e sustentáculo da verdadeira fé.

A celebração Eucarística, essencialmente, se tiver características marianas, deve ser, vivida não como quem cumpre uma lei eclesial, senão como a expressão máxima de amor e de encontro com Deus e com os irmãos. Poderíamos dizer que tal como Maria ajuda a explicar cada um dos elementos do anúncio querigmático, ao apresentar-se como intercessora perante o seu divino Filho, como companheira de caminho e como modelo do verdadeiro orante, se enriquece também a espiritualidade da Igreja. O seu culto ajuda-nos a entender mais o mistério interior de Deus e a saber que contamos com uma mãe amorosa que vela incessantemente por nós. Como disse o próprio Concílio, a sua participação no mistério da salvação não terminou ainda (LG 62), pois continua a acompanhar-nos e proteger-nos “até à consumação eterna.”

3. Interpelações ao cristianismo em ordem à evangelização: os planos Pastorais da Arquidiocese de Évora

3.1. Situação social e eclesial da região alentejana

Juridicamente, a Arquidiocese de Évora é a mais vasta de todo o território nacional. Situa-se na região sul do país, numa vasta área predominantemente agrícola-rural, notavelmente diferenciada do resto do país. Faz fronteira com as Dioceses de Lisboa e Setúbal a oeste, Santarém e Portalegre a norte, Badajoz-Mérida (Espanha) a este e a sul com a Diocese de Beja. Num universo nacional de cerca de 10 milhões de habitantes a Arquidiocese tem cerca de 300 mil.⁶⁹ Uma parte significativa da população dedica-se à agricultura e vive sobretudo em meios rurais que distam bastante uns dos outros, o que favorece a interioridade e o isolamento entre a população. Geograficamente, a Arquidiocese de Évora estende-se por uma grande parte do Alentejo e abrange igualmente uma parte do Ribatejo, como sejam os distritos de Coruche e Benavente.

A Pastoral no Alentejo, em geral, e a Arquidiocese de Évora, em particular, têm características próprias pois é natural um pároco ter várias paróquias ao seu cuidado e com distâncias grandes entre elas, o que não favorece uma presença que deveria ser mais constante. Os párocos fixam-se nos grandes centros e daí dão assistência religiosa às outras paróquias que estão à sua responsabilidade. Esta situação vai criar nos cristãos leigos uma maior consciência e um maior empenho pois não só colaboram de uma forma mais activa como têm responsabilidades cada vez maiores nas Paróquias e centros de culto (Celebrações Dominicais na ausência do presbítero; Funerais; Concelhos Pastorais Paroquiais e Conselhos Económicos Paroquiais; outras actividades realizadas no âmbito da paróquia e da Diocese.

Apesar da pouca prática dominical o povo alentejano é naturalmente religioso e sempre foi capaz de expressar a sua fé através de uma religiosidade popular muito própria, especialmente dedicada à Virgem Maria. Define-se a si próprio como um povo cristão, crente em Deus, em Nossa Senhora e nos Santos. Em relação à religiosidade

⁶⁹ De acordo com os resultados preliminares do XIV Recenseamento Geral da População do INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, *Censos 2001 – Região Alentejo (Resultados Preliminares)* – [URL] www.ine.pt (consultado a 24/06/2008). Segundo os dados censitários fixados em 12 de Março de 2001, a população residente na Arquidiocese é de 299.598 indivíduos.

popular tem havido um respeito e apreço pela piedade popular e um sério esforço de evangelização a partir destas expressões de fé. A religiosidade popular afecta toda e qualquer acção pastoral, isto porque tem consequências sociais, colide com a liturgia oficial e afecta a evangelização. A religiosidade popular é, muitas vezes, a religiosidade que sustenta o povo. A questão que está presente no tratamento da religiosidade popular é o de uma pastoral muitas vezes conformista ou ingénua que a fomenta sem a criticar e avaliar, por um conhecimento superficial da mesma, onde muitas vezes se denota uma ausência de um processo evangelizador.

O Papa João Paulo II disse em Fátima no seu discurso aos Bispos, falando da piedade popular: “O vosso primeiro compromisso perante esta fé do vosso povo é o de reconhecê-la e apreciá-la; de respeitar as suas manifestações autênticas; de defendê-la perante os fermentos que a põem em risco; de reforçá-la libertando-a de eventuais elementos de credice e superstição e dando-lhe mais conteúdo doutrinal”. (cit. apud *Eborensia* 19:140) Ora a ruralidade favorece a prática de uma religiosidade popular bastante acentuada. A fé faz parte do seu estilo de vida e do seu património. Trata-se de uma religiosidade popular, transmitida de geração em geração. Esta religiosidade popular manifesta-se na fidelidade com que as pessoas participam nas manifestações externas de fé quer seja através das procissões, nomeadamente dos Passos, Ramos, do Enterro do Senhor, do Corpo de Deus e as procissões em honra do Santo Padroeiro ou de Nossa Senhora por quem o povo alentejano tem uma devoção muito particular. Nas palavras de Joaquim Lavajo:

Todas essas manifestações de religiosidade popular alentejana remontam aos séculos mais remotos da sua história. São prova disso mesmo a quantidade e dimensão das suas igrejas, principalmente dos santuários de peregrinação. O elevado número de conventos e de igrejas e a vitalidade das suas paróquias eram, nos séculos XVI, índices e motores da espiritualidade que alimentou a fé de tantos homens e mulheres que aqui nasceram ou por aqui passaram, como S. João de Deus, Santa Beatriz da Silva, S. Bartolomeu dos Mártires, Beato Inácio de Azevedo e companheiros, S. Francisco de Borja e S. João de Brito. Muitas paróquias do Alentejo nasceram à volta de conventos e Santuários, onde as populações alimentavam a sua fé. Como consequência da expulsão dos Jesuítas (1759), da extinção das ordens religiosas (1834) e da implantação da República, em 1910, desencadeou-se o processo de descristianização, com efeitos nefastos, que se manifestaram na falta de clero e de vocações sacerdotais e religiosas, na acentuada ignorância religiosa e no baixo índice de prática dominical. Apesar dos reveses referidos não existe paróquia na Arquidiocese de Évora que não tenha um Santuário, uma Igreja, um oratório ou um altar dedicado a Nossa Senhora, sob as mais variadas invocações. A Arquidiocese de Évora tem ainda activos 23 Santuários, cujas origens se perdem na neblina dos tempos. Vinte e dois são consagrados a Nossa Senhora. (Lavajo, 2000-2001:219-220)

Hoje em dia são as dioceses a sul de Portugal onde se dá um ligeiro crescimento da prática dominical, face ao sério e enorme trabalho pastoral que se tem vindo a desenvolver ao longo dos últimos anos. Não podemos, porém, medir a religiosidade ou a fé unicamente a partir deste indicador, prática dominical, mas não deixa de ser um dado importante a registar. É de apontar também o importante papel, no contexto desta Arquidiocese, que desempenha a acção social, uma vez que esta é de algum modo exercida directa ou indirectamente pela Igreja, conforme dados da Arquidiocese de Évora no seu Anuário de 2006.

3.2. Os Planos Pastorais da Arquidiocese de Évora

Parece-nos relevante, neste ponto do nosso trabalho, situar e contextualizar os Planos Pastorais da Arquidiocese de Évora para que a partir deles possamos mais facilmente perceber a importância da paróquia enquanto comunidade evangelizada e evangelizadora, que escuta a Palavra, que celebra a sua fé e que acolhe a todos procurando conhecer a realidade que a circunda, já que ela não é uniforme nem estática. Assim, é a partir do ano de 1980 que podemos começar a falar da existência de Planos Pastorais, mais ou menos organizados e formais. Era na altura Arcebispo de Évora D. David de Sousa e Vigário Episcopal para a Pastoral o P. Manuel Madureira Dias, nomeado alguns anos mais tarde para Bispo da Diocese de Faro (Algarve).

As bases de um ante-projecto pastoral foram lançadas. Teve como tema: a Evangelização. O fundamento desta premência encontra-se na exposição do fundamento doutrinal justificativo da actividade evangelizadora da Igreja. A resposta a dar nesta Arquidiocese é a tentativa de indicação de pistas de acção. Os objectivos principais foram dois: 1) dar aos cristãos praticantes, de qualquer faixa etária, possibilidades de uma fé consciente e sólida que levasse à comunhão com Cristo e com os homens; 2) fazer chegar aos não praticantes a “Boa-Nova” da salvação trazida por Jesus Cristo.

A aposta faz-se, agora, na infância (catequese paroquial e catequese escolar), na juventude (nas paróquias e nas escolas) e na idade adulta (grupos neo-catecumenais, movimento familiar e outros). A revitalização da catequese paroquial e escolar, revigoração dos grupos de adolescentes e jovens com uma catequese apelativa da generosidade e do sentido cristão do trabalho, do bem comum, da justiça, da caridade,

da paz e da dignificação do ser humano e, finalmente, criar condições propícias ao contacto na formação dos diversos movimentos existentes, criando estruturas de carácter formativo foram o ponto de partida desta pastoral de Evangelização Diocesana que vai ainda entroncar num projecto de trabalho para a reorganização da pastoral diocesana: instituir um serviço de pastoral profética, de pastoral Litúrgica e de Acção Caritativa.

Após um “Curso de actualização teológico-pastoral” dirigido ao clero diocesano, em 1980, e analisada a situação da Igreja e da pastoral a nível diocesano surgem na Assembleia do Clero, os objectivos da acção pastoral que iriam marcar os anos seguintes. Tornava-se necessário e premente dar um novo impulso à evangelização do Alentejo. Como tema para os anos seguintes ficou: “Evangelizar e catequizar a todos os níveis etários, com prioridade para os jovens e adultos”. (*Eborensia* 19:142) Deste objectivo geral partiu-se para outros objectivos particulares dirigidos aos cristãos ditos “praticantes”, aos que procuram “serviços na Igreja”, e para aqueles que se encontram completamente afastados da Igreja.⁷⁰ A partir daqui toda a acção pastoral começou a estar organizada e a existir uma certa consonância no agir pastoral relativamente a todas as paróquias da Arquidiocese.

Feito este brevíssimo apontamento, cabe-nos agora tentar perceber qual o contributo que estes planos proporcionaram para uma leitura da religiosidade e devoção a Nossa Senhora. É oportuno, desde já, situar os Planos Pastorais referentes a Maria com os que os antecederam. Para uma melhor compreensão indicaremos os temas dos Planos Pastorais entre os anos de 1980 e 2010. (Quadro 1)

⁷⁰ Ibidem.

1980-81	<i>Evangelizar (Início dos Planos Pastorais)</i>
1981-82	<i>Evangelizar Jovens e adultos</i>
1982-83	<i>Evangelizar na Família e pela Família</i>
1983-84	<i>Evangelizar para a penitência e para a Reconciliação</i>
1984-85	<i>Evangelizar a partir e em ordem aos Sacramentos da Iniciação cristã</i>
1985-86	<i>Evangelizar em Igreja a partir dos Sacramentos da iniciação cristã</i>
1986-87	<i>Evangelizar os leigos com os leigos na linha da Iniciação Cristã</i>
1987-88	<i>Evangelizar e catequizar com Maria</i>
1988-89	<i>Corresponsabilidade laical e ministérios na Igreja</i>
1989-90	<i>Corresponsabilidade laical e ministérios na Igreja</i>
1990-91	<i>Paróquia, comunidade evangelizadora</i>
1991-92	<i>Paróquia, comunidade que nasce da fé</i>
1992-93	<i>Paróquia, comunidade celebra a fé</i>
1993-94	<i>Paróquia, comunidade que vive a fé na caridade fraterna</i>
1994-95	<i>Paróquia, comunidade que professa a fé</i>
1995-96	<i>Com Maria, comunidade solidária</i>
1996-97	<i>Comunidade comprometida com Jesus Cristo, único Salvador</i>
1997-98	<i>Comunidade animada pelo Espírito Santo</i>
1998-99	<i>Comunidade de peregrinos para a Casa do Pai</i>
1999-00	<i>Ele veio ao nosso encontro. Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre</i>
2000-01	<i>Todos chamados à comunhão</i>
2001-02	<i>Todos chamados ao serviço</i>
2002-03	<i>Todos chamados ao compromisso</i>
2003-04	<i>Família, que dizes de ti?</i>
2004-05	<i>Família, torna-te aquilo que és</i>
2005-06	<i>Família, comunidade insubstituível</i>
2006-07	<i>Jovens, ao encontro de Cristo</i>
2007-08	<i>O Jovem e a Vocação</i>
2008-09	<i>Caminhar com São Paulo ao encontro de Cristo</i>
2009-2010	<i>Para seguir Jesus escuta e vive o Evangelho</i>

Quadro 1: Elenco dos temas dos Planos Pastorais

Apresentados os Planos, é altura de nos debruçarmos, embora sumariamente, sobre os mesmos. As primeiras observação que podemos fazer são o facto de estar plasmado nos Planos Pastorais desta Arquidiocese a urgência e a necessidade de dar um novo impulso à evangelização no Alentejo. No esboço do primeiro plano, pretendeu-se, antes de mais, despertar e sensibilizar a Arquidiocese para uma pastoral da evangelização. Nos anos de 1980-81 foi tido como objectivo principal empenhar toda a Arquidiocese na Pastoral da Evangelização. Foi o começo de uma pastoral mais organizada. A valorização e motivação do clero, a formação de quadros de laicado, as actividades especiais de evangelização e catequese, aqui com especial ênfase dada às expressões tradicionais da religiosidade e piedade populares e, por fim, o apetrechamento pastoral foram os quatro pontos pensados para este primeiro ano.

Nos anos de 1981-82 deu-se especial atenção à evangelização dos jovens e adultos, tendo-se realizado diversas actividades destinadas de modo particular a estas faixas etárias, particularmente na criação de vários grupos juvenis, a realização de diversos convívios fraternos, Cursos de Cristandade e a abertura a outros movimentos dedicados à evangelização, tendo com o objectivo: Evangelizar as estruturas e as pessoas, centrados na família e como objectivos parciais: Evangelizar as famílias e torná-las evangelizadoras e transformar as famílias praticantes em verdadeiras “Igrejas domésticas”.

Numa terceira etapa, nos anos de 1982-83, teve como tema a “Evangelização da Igreja Diocesana através da Família”. Ao longo do ano realizaram-se várias actividades dirigidas de modo particular à família, tendo-se dado particular atenção à preparação do Matrimónio e realizado alguns retiros dirigidos a casais. Prosseguiu-se a tarefa dos dois anos anteriores, insistindo na catequese e abrindo perspectivas sobre o lugar da família cristã em todo o processo de evangelização e catequese de jovens e adultos. Fizeram-se acções de sensibilização e responsabilização dos agentes pastorais, para continuar o trabalho, direccionado para a família.

Dois acontecimentos eclesiais marcaram o ano pastoral de 1983-84: a celebração do ano Santo da Redenção e o Sínodo dos Bispos sobre a Penitência/Reconciliação. Assim, e de modo a “acertar o passo” com a Igreja Universal, a nível diocesano dedicou esse ano pastoral ao tema: “Evangelizar para a Penitência e para a Reconciliação”, cujo objectivo foi o de anunciar, celebrar e testemunhar a Redenção e a Penitência para conduzir a Arquidiocese a uma atitude de reconciliação com Deus e com o próximo. Fez-se um levantamento do estado da Arquidiocese no que concerne à “Iniciação Cristã” nas diversas comunidades paroquiais e, a partir daí, reiniciou-se o processo de evangelização e catequese, tendo como base todo o cristianismo e a prática pastoral existente na Arquidiocese. De novo, os agentes da pastoral foram alertados para o estado da Diocese, por acções convergentes de sensibilização e dinamização pastoral.

Após quatro anos dedicados ao tema da Evangelização, foi no ano de 1984-85 que se deu o grande impulso para a evangelização da Arquidiocese a partir da necessidade premente de levar por diante uma pastoral séria e actual da Iniciação Cristã. Nos três anos que se seguiram (1984-1987), foi realizado um inquérito a toda a

Arquidiocese sobre o tema, tendo este revelado uma grande falta de uniformidade quanto à preparação, exigência e celebração dos diversos sacramentos da Iniciação Cristã. A urgência dum documento, com linhas orientadoras diocesanas, tornava-se presente. Desta forma, foi elaborado e aprovado um documento que tem marcado o ritmo pastoral dos últimos anos.

O Ano Pastoral de 1987-88 foi marcado pelo acontecimento do Ano Mariano e por isso teve como tema; “Evangelizar e catequizar com Maria”, procurando valorizar a pastoral dos Santuários Marianos fazendo deles espaços de evangelização, catequização e crescimento na fé. Relativamente às comunidades paroquiais estas foram, acima de tudo, chamadas a ser uma realidade evangelizadora, pela escuta da Palavra, pela participação cada vez mais activa nos sacramentos e na vida fraterna, dando cumprimento pleno às três dimensões da missão da Igreja: evangelizar, celebrar e comprometer-se.

Face à escassez do clero na Arquidiocese de Évora, os responsáveis pela pastoral procuraram conhecer a realidade do exercício do ministério presbiteral e saber da sensibilidade dos agentes pastorais para encontrar alternativas quanto aos agentes da pastoral tradicional. Deste modo, foi decidido que os dois anos seguintes (1988-90) tivessem como tema; “Corresponsabilidade laical e ministérios na Igreja”. As várias acções levadas a cabo nestes dois anos foram dirigidas particularmente a uma maior corresponsabilidade e participação de leigos na vida e missão da Igreja. Foram realizados cursos de formação de leitores litúrgicos, dedicou-se especial atenção à questão das “Celebrações Dominicais na ausência do Presbítero” e à acção pastoral por ocasião dos funerais.

Nos anos de 1990-95, é chegada a hora de fazer da Paróquia o sujeito da reflexão, uma vez que nela desembocam e se vivem as realidades fundamentais da fé. Depois de tratados os temas da Evangelização, Iniciação Cristã e corresponsabilidade laical e ministérios laicais, é na Paróquia que acontece a evangelização, os sacramentos e se exercem os ministérios. A importância do tema no contexto da Igreja particular e a sua centralidade, na vida sacramental e pastoral, convidam a reflectir sobre a sua realidade objectiva e sobre o seu ministério. Face à sua diversidade de aspectos foi levado a cabo ao longo de cinco anos, até porque toda a acção pastoral exige continuidade.

O primeiro ano (1990-91) pretendeu ser um ano de sensibilização geral de toda a Arquidiocese para a necessidade urgente de revitalizar a Paróquia, tornando-a uma comunidade fraterna, participativa, na qual cada membro assuma as funções que lhe competem. Inicia-se um “Levantamento sócio-religioso da Arquidiocese” para que assim se conhecesse a realidade da paróquia, os seus agentes, estruturas e necessidades.

O segundo ano (1991-92) procurou privilegiar a evangelização de todos os membros da Paróquia a fim de que ela fosse, verdadeiramente, uma comunidade evangelizadora, nascida da fé e alimentada da Palavra de Deus. Ao longo do ano foi explorado o tema da Paróquia enquanto comunidade da Palavra, centrada em toda a sua reflexão na pessoa de Jesus Cristo. A campanha “Uma Bíblia para cada cristão” foi levada a cabo em toda a diocese. Ano dedicado à Palavra de Deus e à descoberta da pessoa de Jesus Cristo. (cf. *Eborensia* 19: 147)

O terceiro ano (1992-93) teve como pressuposto central a celebração da fé, isto porque a fé, tem necessidade de se exprimir, e uma das formas, talvez a mais original de a realizar, desde os primórdios da Igreja, é a celebração. Ao longo do ano pretendeu-se aprofundar o sentido e valor da Liturgia e conduzir cada comunidade paroquial a otimizar as celebrações litúrgicas.

No quarto ano (1993-94) procurou-se aprofundar o significado da acção sócio-caritativa na Paróquia e multiplicar as acções de resposta a situações de carência no interior e exterior da paróquia. Tentativa de articulação e animação da acção social da paróquia. Ao longo do ano, fez-se um levantamento da realidade sócio-económica a fim de se conhecerem as situações reais de pobreza e assim procurar dar uma resposta adequada a essas mesmas necessidades. (cf. *Eborensia* 19:148)

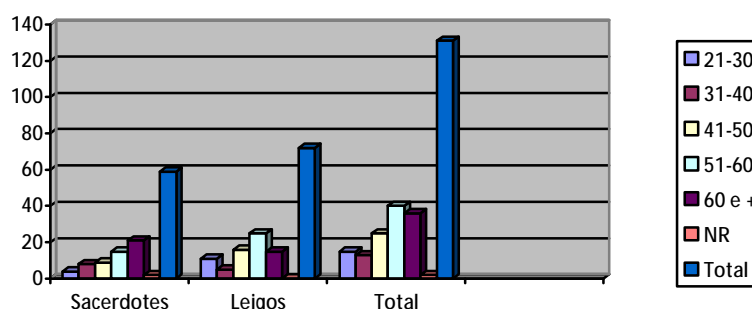
O quinto e último ano (1994-95) dedicado à Paróquia, teve como objectivo avaliar o trabalho feito em cada uma das áreas programadas; recuperar os atrasos e falhas detectadas nos anos anteriores e projectar e programar o trabalho dos próximos anos. Pretendeu-se “levar cada um dos fiéis na sua caminhada na fé a ter consciência de que a fé não é uma questão privada, ou de um grupo, mas um estilo de vida a proclamar a todos, de maneira firme e consciente, não só no seio da comunidade, mas sobretudo no mundo em que se vive. Conduzir a comunidade paroquial a viver a fé e a professá-la firmemente, assumindo-se perante o mundo como fermento de evangelização”. (cf. *Eborensia* 19, 148s)

É ainda importante destacar a experiência das Assembleias Familiares, pequenos grupos de reflexão que quinzenalmente se reuniam para reflectir sobre um tema elaborado e proposto pela Arquidiocese, ao longo de cinco anos, convocados pela Palavra, unidos na mesma fé e sustentados pela mesma esperança comum.

Nesta nossa reflexão a notoriedade que foi dada até agora a estes planos pastorais, deve-se ao facto de se tentar enquadrar a paróquia enquanto comunidade de fé, de culto, de caridade (LG 8,1), uma vez que o lugar normal no qual se articula a vida da Igreja, e se desenvolve o ministério apostólico, até aos nossos dias, é a Paróquia. É aqui que a Igreja se revela comunidade visível e espiritual. É o lugar institucional mais importante da identificação eclesial onde se desenrola a vida cristã. Ela permanece como lugar privilegiado do catolicismo popular.

Ao chegar ao fim do Plano Quinquenal (1990-95), procedeu-se à avaliação de alguns aspectos mais salientes desse plano, através de uma ficha elaborada expressamente para o efeito, distribuída a sacerdotes, religiosas e leigos, durante o mês de Maio. Foi também distribuída aos membros do Conselho Pastoral Diocesano que participaram na reunião, bem como, às pessoas que estiveram presentes nas sessões do dia Diocesano do Leigo.

Ao todo responderam 131 pessoas, sendo 50 sacerdotes, 67 leigos e 5 religiosas. As religiosas, por serem poucas, foram incluídas no número dos leigos, para efeitos estatísticos.⁷¹ (Quadro 2)



Quadro 2: *Distribuição dos respondentes por idades*

⁷¹ Esta amostra, embora não fosse constituída em conformidade com as normas da representatividade estatística, mereceu atenção por ser constituída por sujeitos diferenciados em função da idade, do sexo, do estatuto profissional e da área geográfica (vigararia) de proveniência.

As conclusões de leitura e implementação deste plano quinquenal foram as que passamos a descrever, pela pertinência de algumas observações:

1. Coincidência de opinião entre sacerdotes e leigos. Tal facto pode sugerir, por um lado, que a influência do plano pastoral se estendeu a toda a diocese e, por outro lado, que o laicado diocesano já alcançou uma considerável maturidade pastoral.
2. Tendo presente as acções desencadeadas pelo plano quinquenal, estas contribuíram positivamente para a evangelização das paróquias e melhoraram o nível de participação nas actividades paroquiais.
3. A planificação a médio prazo foi considerada positiva, pela maioria do clero e dos leigos.
4. A metodologia das assembleias familiares revelou-se um método simples de grandes potencialidades pastorais para promover a formação cristã dos adultos e para aproximar muitas pessoas da Igreja.
5. A dimensão celebrativa da fé, experimentada nas Celebrações da Palavra, feitas na Igreja paroquial ou no lugar das reuniões, fomentou efeitos notoriamente positivos nos participantes. Dimensão a valorizar, posteriormente.
6. O lançamento e acompanhamento das actividades pastorais foram apropriados, mas requerem uma particular atenção no que toca à formação doutrinal e pedagógica dos animadores.
7. Os temas que se afiguraram com maior urgência pastoral são: Juventude, Família, Bíblia, Catecumenado e Solidariedade Cristã.

3.3. O Plano Pastoral de 1995-96: “Com Maria, comunidade solidária”

Portugal sempre tem sido a Terra de Santa Maria. Nasceu sob a protecção de Maria, cresceu como nação louvando e invocando Maria com o título de Imaculada Conceição, dois séculos antes da definição dogmática e, pelos tempos fora, tem-se mantido fiel na sua devoção mariana. Nos tempos hodiernos, embora nem todas as instituições oficiais ou privadas reconheçam Nossa Senhora como sua padroeira, a comunidade portuguesa conserva no seu coração a fé em Deus e a devoção a Maria.

Este Plano Pastoral é uma proposta de acção quadrienal de pastoral cujo enquadramento vai centrar-se numa eclesiologia de comunhão, tal como propunha já o Concílio Vaticano II, que pretende ser uma realidade efectiva, vivida pelos cristãos “capazes de estabelecer entre si um relacionamento caloroso, simples e fraterno, ao nível dos pequenos grupos que favorecem o diálogo e a partilha da fé e da vida e promovem a personalização da fé”. Como objectivo geral: Levar a comunidade cristã ao aprofundamento da fé e da solidariedade cristã, a partir do exemplo de Maria.⁷²

Relativamente aos objectivos específicos foram traçados três: 1) Aprofundar o significado teológico de cada um dos passos da vida de Maria, à luz do Evangelho; 2) Levar as comunidades e os grupos a assumir os compromissos de solidariedade, decorrentes da mensagem evangélica reflectida e celebrada; 3) sensibilizar os movimentos eclesiais para que, sem perder a sua especificidade, sejam em conjunto uma expressão da unidade da Igreja. Os principais destinatários são os adultos e jovens, porém é de registar os dezassete temas propostos para as Assembleias Familiares⁷³ (Grupo de adultos) pela importância da escolha comum dos temas a serem explorados e trabalhados pelas diferentes Assembleias da Arquidiocese.

Assim, para se alcançar o sucesso nesta meta estabelecida é necessário percorrer um itinerário de formação sistemática com conteúdos e estilos determinados. Os seus alicerces vão de encontro ao processo de crescimento da vida cristã dos fiéis, considerado pelo episcopado como “uma das mais urgentes prioridades pastorais” da Igreja em Portugal. A experiência da caminhada para a eclesiologia da comunhão, permitiu que a Arquidiocese apostasse num trabalho constante, persistente e voltado para a pessoa e para o grupo do que para a massa anónima sem rosto e sem nome.

Nos anos anteriores a Arquidiocese de Évora, na sua actividade pastoral enveredou pelo caminho da evangelização: primeiro, centrou-se na Iniciação Cristã,

⁷² Cf. ARQUIDIOCESE DE ÉVORA. *Plano Pastoral*, 1995/96:3.

⁷³ Temas para as Assembleias familiares: 1) Maria, uma mulher do seu tempo; 2) Maria, a mulher que se entrega toda a Deus; 3) Maria, a mulher que se empenha a favor dos outros [celebração em casa]; 4) Maria, a mulher que escuta a Palavra de Deus; 5) Maria, a mulher que abre o seu coração ao espírito santo [celebração na igreja seguida de convívio]; 6) Maria, a mulher que caminha na fé; 7) Maria, uma mulher singular; 8) Maria, a Mãe de Deus; 9) Maria, mãe de Deus e mãe dos homens [celebração em casa]; 10) Maria e o sofrimento humano; 11) Maria, modelo da existência humana [celebração na igreja seguida de convívio]; 12) Maria, sinal de esperança para a humanidade; 13) Maria e o culto dos santos; 14) Maria e as devoções populares; 15) Maria e as aparições [celebração em casa]; 16) Maria e a piedade protestante; 17) Maria, a mulher realizada [celebração na igreja seguida de convívio]. Cf. ARQUIDIOCESE DE ÉVORA. *Plano Pastoral*, 1995/96:11.

depois centrou-se na Paróquia – Comunidade evangelizadora e a evangelizar. Das muitas acções e métodos levados a cabo foi dada particular relevância às assembleias Familiares, que durante cinco anos, estudaram e reflectiram diversos temas fundamentais da doutrina cristã: a Paróquia, Jesus Cristo, Os sacramentos, Os Mandamentos, O Credo. Ainda, as missões preparatórias da visita pastoral, os cursos de formação para Leitores, Acólitos, Ministros extraordinários da Comunhão e Orientadores de Celebrações dominicais na Ausência do presbítero; as peregrinações a Vila Viçosa e outras acções promovidas pelos Departamentos da Pastoral.

Avaliado e reflectido pelos responsáveis pelos Departamentos da pastoral em reunião mensal com o Prelado Diocesano foram definidas as linhas orientadoras a seguir nos próximos anos, tendo em mente os parâmetros teológico-pastorais da Iniciação Cristã, anteriormente definidos pela Arquidiocese. A continuidade do processo de evangelização e aprofundamento da fé; as planificações pastorais, com a duração de vários anos: a conciliação duma pastoral planificada com a proposta do papa João Paulo II. Na preparação para o terceiro milénio, propôs-se um plano com a duração de quatro anos com o título genérico de “A caminho do ano 2000”, definindo posteriormente um tema específico para cada ano.

O ano de 1996 é marcado pela comemoração dos 350 anos da proclamação de Nossa Senhora da Conceição como Padroeira de Portugal, e o facto de estar ligada ao Alentejo, mais concretamente à Arquidiocese de Évora levou a que o plano pastoral do ano de 1996-97, através das Jornadas Mariológicas, contribuisse para uma melhor e mais adaptada pastoral, no que respeita ao culto a Nossa Senhora. Num programa de História, Teologia e Pastoral, três vertentes em convergência, este projecto ganha contorno. As Jornadas Mariológicas mostraram como Maria é para os crentes, a partir dos dados bíblicos, da voz autorizada dos Santos Padres, da fé eclesial e dos pluriformes modos com que o culto popular a costuma venerar.

Estudar a piedade popular na Arquidiocese de Évora é imergir da alma do povo alentejano e ribatejano e tocar as fontes das correntes teológicas e da catequese dos séculos passados, nesta região de Portugal. Embora estas tivessem deixado de se ouvir, porque abafadas pelos mais diversos condicionalismos históricos, o seu eco ficou a ressoar na alma deste povo, através da devoção e piedade popular. Neste contexto, ao falarmos de religiosidade popular entendemos a maneira segundo a qual o cristianismo

incarnou nas culturas e grupos étnicos diferentes e graças à qual se encontra radicada no povo como uma vivência profunda.

João Paulo II, em Fátima (1982) chamou a atenção dos Bispos portugueses, para a fé simples do povo, afirmando que quanto mais observava a fé do nosso povo, mais a admirava pelas raízes ancestrais que ela lançava na alma dessas gentes. Aconselhava a que o compromisso perante esta fé do nosso povo fosse o de reconhecê-la e apreciá-la; de respeitar as suas manifestações autênticas; de defendê-la contra os fermentos que a põem em risco; de reforçá-la libertando-a de eventuais elementos de credice e superstição e dando-lhe mais conteúdo doutrinal. A este propósito também o Bispo da Arquidiocese de Évora, D. Maurílio de Gouveia, no ano seguinte, em 1983, numa homilia proferida na Festa do Senhor Jesus da Piedade, em Elvas, exalta a fé do povo, do Alentejo e Ribatejo, dizendo:

Ela encontra na fé cristã as raízes mais profundas da sua cultura e da sua vida individual, familiar, e colectiva. Qualquer pessoa, de espírito isento e não deformado por exigências ideológicas, facilmente o constata ao visitar as diversas comunidades e ao olhar para o seu modo de viver. Bastará recordar as procissões dos Passos, as festas de Nossa Senhora, as visitas aos Santuários, do Dia de Fiéis Defuntos, as celebrações do Natal, etc. É de toda a justiça realçar que a fé do Povo Alentejano não se perdeu. Ela mantém-se escondida à espera de quem a sobre, como se costuma fazer às brasas quase invisíveis, escondidas sobre as cinzas na lareira. Compete-nos a nós soprar estas brasas. Quer dizer, compete aos cristãos esclarecidos e praticantes, a começar pelos sacerdotes e religiosos, intensificar a evangelização e a catequização do povo cristão, levando-lhe a autêntica mensagem evangélica e tendo em conta a sua real situação religiosa”. (*Eborensia* 17-18: 175)

É profunda e rica a religiosidade do povo alentejano que não fica pela devoção a Nossa Senhora. Ela incarna no mistério de Cristo, abrangendo os diversos ciclos litúrgicos, dum modo especial do Natal e da Páscoa. É notória a “sementeira” de Santuários Marianos espalhados pela Arquidiocese e as Peregrinações e Festas que neles, regularmente, se realizam. Não vamos falar delas, vamos apenas recordar que o povo alentejano gosta muito de peregrinações e de procissões. A ele se pode aplicar o que diz o Documento de *Puebla* a respeito dos católicos latino-americanos:

O nosso povo ama as peregrinações. Nelas, o cristão simples celebra o gozo de sentir-se imerso no meio de uma multidão de irmãos a caminharem juntos para Deus que os espera. Tal gesto constitui um sinal sacramental esplêndido da grande missão concebida como Povo de Deus peregrino através da história que avança para o Senhor”. (*Puebla*, 454: 232)

Merece também destaque o facto de quem entra na casa das famílias alentejanas é raro, muito raro, não ver dependurado nas paredes um quadro figurativo de Nossa Senhora e, por vezes, vários, como manifestação de amor e devoção do povo por Maria

Santíssima. Podem até não frequentar muito a igreja, mas a alma do povo está voltada para a Mãe de Deus. Muitos são, ainda, os homens que trazem na carteira alguma estampa de Nossa Senhora, como protectora e guia, a quem se recorre nas horas de aflição. Muita gente, ainda, reza todos os dias as suas orações, que aprendeu em criança, no regaço da mãe ou da sua avó ou até de uma madrinha. É o alimento espiritual diário que vem de geração em geração. É por uma e outras orações que o povo ia alimentando a sua fé, mantendo-se fiel a Deus e à sua Igreja, na simplicidade do seu coração, transmitindo-as de pais para filhos, passando-as de geração em geração, até hoje. Depende, em grande parte de nós, defendê-las, difundi-las, valorizá-las, incrementá-las. É bem verdade que se pode aplicar ao povo alentejano o aforismo teológico: *Lex orandi, lex credendi*.

4. Bases para um ante-projecto de uma pastoral mariana: a pedagogia de Deus, de Cristo e da Igreja

Atendendo ao trabalho desenvolvido pela Arquidiocese de Évora parece-nos que a prioridade absoluta tem sido dada à dimensão comunitária da fé. A Igreja enquanto comunidade de fé é o verdadeiro sujeito da missão e o enquadramento no crescimento na fé. O enquadramento paroquial e o dinamismo diocesano são a opção principal. A diocese e a paróquia devem ser organizadas como “comunhão de comunidades”, devendo o ritmo comunitário estar presente em todas as iniciativas.

Hoje, vivemos numa sociedade que é marcada por uma profunda mudança em todos os aspectos da vida. Esta realidade faz emergir uma forma de ser e de viver, uma civilização, com diversas repercussões na concepção e vivência da fé, de tal forma que a situação actual é vista por muitos analistas como “crise religiosa”, “crise do cristianismo”, “mau estar religioso da nossa cultura”. Podemos nós afirmar que estamos perante uma grave crise de transmissão da fé?

Citamos a título de exemplo a descrição que o papa João Paulo II fez do cristianismo europeu e que decorridos sete anos ainda é actual:

Muitos europeus contemporâneos pensam que sabem o que é o cristianismo, mas realmente não o conhecem. Frequentemente ignoram os próprios rudimentos da fé. Muitos baptizados vivem como se Cristo não existisse: repetem-se os gestos e sinais da fé, sobretudo, por ocasião das práticas do culto, mas sem a correlativa e efectiva aceitação do conteúdo da fé e adesão à pessoa de Jesus. Em muita gente, as grandes certezas da fé foram substituídas por um sentimento religioso vago e pouco empenhativo; difundem-se varais formas de agnosticismo e ateísmo prático, que concorrem para agravar a divergência entre a fé e a vida; muitos há que se deixaram contagiar pelo espírito de um humanismo imanentista que enfraqueceu a sua fé, levando-os com frequência, infelizmente, a abandoná-la completamente; assiste-se a uma espécie de interpretação secularista da fé cristã, que a corrói, suscitando uma profunda crise da consciência e da prática moral cristã. Os grandes valores, que inspiraram amplamente a cultura europeia, foram separados do Evangelho, perdendo assim a sua alma mais profunda e dando lugar a vários desvios. Frequentemente este desafio não consiste tanto em baptizar os novos convertidos, mas em levar os baptizados a converterem-se a Cristo e ao seu Evangelho. (EE, 47)

A resposta parece passar por um modelo pastoral e catequético partindo das palavras e atitudes de Jesus Cristo, quando se despede dos seus discípulos e lhes entrega a missão que tem de realizar. Vemo-la nos textos de Mateus e Marcos: “Ide, pois, ensinai todas as nações, baptizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a cumprir tudo quanto vos tenho mandado. E eu estarei convosco até ao fim do mundo”. (Mc 16, 15-16; Mt 28, 19-20) Aqui encontramos as grandes linhas de actuação que se convertem em exigências pastorais para uma Igreja que pretende renovar a sua acção evangelizadora e catequética.⁷⁴

Na Igreja de hoje, há cada vez mais consciência da necessidade de uma profunda renovação pastoral. Podemos dizer que, sociologicamente, são muitos os que se consideram católicos. Mas esta afirmação tem como base a baixa notável dos indicadores do que é ser católico. Esta situação que faz repensar a acção da Igreja no que diz respeito a uma pastoral de cristandade e passar a uma pastoral de missão, tarefa esta formulada na “chave” de evangelização.

A situação que se vive actualmente, com todas as mudanças e crises, é de grande profundidade porque afecta as raízes mais fundas das estruturas da fé. Hoje, não está em jogo um ou outro aspecto mais ou menos importante da pastoral da Igreja, mas a crise actual atinge o âmago do acontecimento cristão. A pergunta que se coloca é se “vale a

⁷⁴ Entenda-se a catequese, no sentido da transmissão da mensagem evangélica, cujo seu aprofundamento se pode apresentar de forma compreensível para o homem da cultura actual.

pena” ser crente hoje, ou melhor, se “tem sentido” ser crente num mundo moderno e progressista.

Então, a resposta pastoral não pode ser parcial, a solução não acontece com umas alterações por mais importantes que sejam. A realidade reclama uma acção conjunta e profunda de toda a Igreja. É toda a Igreja que tem de se colocar numa atitude de escuta atenta dos “novos sinais dos tempos”. Só uma Igreja renovada, livre, dialogante, será capaz de estar no mundo de hoje como credível e portadora de uma mensagem de salvação.

Face a esta situação, há que afirmar com toda a clareza que, na pastoral da evangelização a prioridade pertence à catequese. Pouco se poderá fazer na nova pastoral da Igreja se não se conceder à catequese um papel prioritário. Nos grandes momentos de crise de fé, é a catequese que tem que assumir a sua grande tarefa de educar na fé. Foi assim ao longo da história da Igreja.

Se partirmos do princípio de que o grande problema pastoral de hoje é a crise de fé, a perda da identidade cristã, então talvez possamos afirmar que o problema da pastoral da Igreja hoje é situar a catequese num quadro de iniciação cristã. Como dimensão fundamental da existência humana, somos iniciados na cultura, no cinema, na música, na leitura. O mundo religioso tem como função a descoberta ou o ensinamento àquele que não conhece os mistérios e ritos da religião. A fé cristã também requer uma iniciação. A fé não se herda, é-se iniciado nela. A edificação de “comunidades evangelizadas e evangelizadoras” é, desde a *Evangelium Nuntiandi* o verdadeiro “slogan” pastoral.

A catequese é um processo contínuo do cristão e da comunidade eclesial que quando concebido como uma verdadeira iniciação cristã, se integra harmoniosamente nos múltiplos aspectos da experiência cristã: aprofundamento da fé, iluminação da fé pela doutrina, a fé celebrada e praticada na vida moral, a alegria da celebração e da acção, o compromisso na construção de um mundo novo, a experiência de comunhão e de fraternidade na comunidade eclesial. O anúncio do evangelho e o realizar a iniciação cristã, está destinada a todas as pessoas e grupos.

Na proposta de um plano teológico-prático há que ter presentes quatro grandes objectivos:

1. Promover autênticas comunidades cristãs;
2. Estimular a acção missionária;
3. Dar continuidade aos processos de iniciação cristã;
4. Favorecer a catequese familiar.

A transmissão da mensagem evangélica é obra da Igreja e o verdadeiro sujeito desta é a comunidade cristã. Ela é a que realiza a catequese. A acção catequizadora só se pode realizar no seio de quem é depositária do Evangelho: a Igreja. É assim que a Igreja realiza a função de *mãe e educadora*. Uma comunidade unida e comprometida no serviço de todos é uma condição fundamental de credibilidade da mensagem cristã oferecida. No entanto, é necessário fazer a ponte entre o mundo e a fé através da renovação da linguagem do anúncio. Isto é, a evangelização tem que criar uma cultura cristã. Ora, a fonte da catequese é Cristo que está: na Sagrada Escritura, na Sagrada Tradição e no Magistério da Igreja.

Partindo do elogio de Santa Isabel, como fio condutor de meditação e de incentivo à devoção pessoal e empenhamento apostólico, estabeleceríamos um trabalho sistemático e contínuo de pregação mariana na Arquidiocese de Évora, pela fascinante peregrinação ao encontro com Deus por meio da sua Palavra numa leitura dialógica, mediante o exercício da *lectio divina*, tendo como ideia-chave a Bíblia, como organismo vivo que interpela o leitor crente de todos os tempos.

Assim este Plano Pastoral para a Arquidiocese de Évora poderia intitular-se: “Da leitura à oração e à meditação mariana”. O seu objectivo geral poderia enunciar-se desta forma: conduzir a comunidade cristã ao aprofundamento da fé e ao empenhamento apostólico, a partir da saudação a Maria “Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre”. (Lc 1, 41-42) Quanto aos objectivos específicos:

- Aprofundar o conhecimento da pessoa de Maria através da leitura e da meditação de outras figuras femininas do evangelho;

- Reconhecer em Maria a serva de Deus que escuta a Sua Palavra e abre o seu coração ao Espírito Santo;
- Sensibilizar as comunidades e os grupos para a importância da devoção e espiritualidade marianas no contexto actual.

Como possíveis acções missionárias realistas e acessíveis, podemos assinalar as seguintes:

- a) É importante e necessário despertar nas comunidades, com uma boa pregação, muitos sentimentos e atitudes religiosas que estão, por vezes, adormecidos. Se se sabe relacionar com as suas vidas com as suas inquietações e com os seus problemas; se se sabe apresentar uma mensagem cristã positiva, clara e coerente; se conseguir que se perceba de forma inequívoca as exigências da fé, então encontraremos gente que, inquieta pela pregação, procura um espaço onde possa confrontar todas as dúvidas que sente, em matéria de fé, e encontra resposta ao que, grande parte das vezes, inconscientemente, procura.
- b) Aqui poder-se-iam incluir: a homília, novenas, reflexões, conferências quaresmais, algumas missões populares, cursos de cristandade e outros.
- c) Os contactos pessoais. O convite pessoal feito pelo sacerdote ou, por leigos convictos da sua fé são, sem dúvida, um meio eficaz. O espaço para o diálogo e convite pessoal⁷⁵, apoiado num bom testemunho de vida, de uma vida em profundidade na fé, motiva e chama à comunhão o outro. A integração num grupo catecumenal seria a resposta adequada.
- d) Encontros ou reuniões. Muitas vezes, na paróquia, há encontros ou reuniões com diferentes pessoas e em ocasiões diversas. Podemos pensar em encontros com pais que pedem o Baptismo para os seus filhos, pais de crianças da primeira comunhão, pais de crismandos, noivos, reuniões de associações e confrarias. É necessário tomar a sério estes encontros e integrá-los numa catequese missionária que, a partir das motivações das pessoas, esclareça dúvidas e, acima de tudo, responda às inquietações por

⁷⁵ Nestes contactos pessoais podem aproveitar-se os diálogos dos locais de trabalho, diversões ou tempos livres, nos momentos em que as pessoas se aproximam da paróquia e solicitam um serviço litúrgico de catequese, apoio social ou de carácter administrativo.

uma procura mais séria e responsável do caminho da fé. O importante aqui é o empenhamento pastoral com que se realizam.

- e) Organização de processos catequéticos de infância, juventude e adultos. No âmbito destes processos é de destacar, talvez, a urgência da prioridade de atenção aos adultos. Muitos deles com um passado de formação e prática religiosa, mas imaturos na sua fé, experimentam a confusão originada pelas profundas mudanças sociais e culturais dos últimos tempos. A sua urgência prende-se com várias razões: eles são os que têm nas suas mãos a educação das futuras gerações; eles são os que estão a dirigir toda a actividade política nos campos da economia e cultura; eles são os que tiveram de assumir as grandes responsabilidades de participação nas actividades da Igreja. E, para que tudo isto se possa realizar com sentido positivo, é necessário um projecto sério e pensado em função daqueles que já temos nas nossas paróquias e, sobretudo nos que ainda vivem longe da fé (aqueles adultos que precisam de fundamentar a sua fé ou completar a iniciação cristã).
- f) Catequese familiar. Os pais são os primeiros responsáveis da educação humana e cristã dos seus filhos. É importante para o futuro da fé cristã que a família seja o lugar genuíno onde se vivem as experiências fundamentais da vida e, entre elas, a experiência religiosa. Nada nem ninguém poderá substituir a família nessa missão. É certo que a família está a passar por grandes mudanças que afectam, substancialmente, a sua tarefa educativa mas é necessário ajudar os pais a optarem pela catequese familiar, isto é, a catequese como processo assumido pelos pais e concretizado, em parte, por eles mesmos. A paróquia deverá comprometer-se a preparar casais, a acompanhá-los na sua formação permanente e reuni-los periodicamente para preparar sessões de catequese num pequeno grupo de casais, que partilham a educação cristã dos filhos. Todas estas modalidades exigem um profundo compromisso das comunidades, não só do avivar da responsabilidade, mas também na oferta de uma boa formação.

Para fomentar a experiência religiosa é necessário partir das experiências profundas que vive hoje a humanidade, pois é nessa raiz antropológica que se insere o religioso. É preciso ajudar a colocar as grandes interrogações da vida como primeiro passo necessário para suscitar a pergunta pelo transcendente, pelo religioso, por Deus.

Quando o Homem for capaz de explorar e assumir a sua própria densidade humana, então é quando se torna capaz de escutar os ecos desse chamamento desconhecido e incompreensível do Outro e encontrar em Deus o sentido último de toda a sua vida.

No sentido de estarmos a percorrer novos caminhos, enriquecidos pelas experiências e esforços do passado e a atracção e a exigência de uma evangelização que seja verdadeiramente nova supõe-se alguma criatividade e audácia, a coragem de nos fazermos ao largo, conduzidos pelo Espírito de Deus.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho fomos apresentando as conclusões parciais que as sucessivas etapas da reflexão nos foram proporcionando. Desta forma, e com o intuito de não nos repetirmos desnecessariamente, seremos breves, limitando-nos ao enunciado de algumas considerações gerais que sintetizam os principais aspectos que nos propusemos abordar ao longo deste estudo. Sublinhamos que se trata, porém, de uma síntese aberta. São considerações em torno das possibilidades interpretativas e da pertinência da sua análise para o campo da leitura teológico-prática subsumidas nas diferentes práticas devocionais do povo português e em particular do povo alentejano.

1. Articulação entre cristianismo e tradição

A cristianização das populações europeias não conseguiu apagar as diferentes tradições étnicas. A conversão ao cristianismo deu lugar a simbioses e sincretismos religiosos que, frequentemente, ilustram brilhantemente a criatividade própria das culturas “populares”, agrárias ou pastoris. Algumas referências do “cristianismo cósmico” de certos cultos, mitos e símbolos relacionados com as pedras, as águas e a vegetação são bem exemplo disso. Apesar da sua conversão, embora por vezes superficial, as numerosas tradições étnicas e religiosas, bem como as mitologias locais, foram homologadas, isto é, incorporadas na mesma “história santa” e expressas na mesma linguagem, as linguagens da memória cristã. Assim é que, por exemplo, certos mitos e cultos referentes às deusas passaram a fazer parte do folclore religioso da Virgem Maria. Parece-nos, deste modo, podermos afirmar que as inúmeras formas e variantes do legado não cristão foram sistematizadas num mesmo *corpus* mítico-ritual externamente cristianizado.

Para chegar a compreender o mistério de Maria e a sua função dentro do projecto salvífico, teve a Igreja muitos anos de trabalho teológico, exegético e pastoral, o qual nem sempre foi fácil. Teve, e terá de reconhecer que se encontra perante um mistério que se sobrepõe ao entendimento humano. No caminho da história do povo de Deus, as graças sobrenaturais, foram bandeira de muitos movimentos dentro e fora da comunidade eclesial, propondo-se muitas vezes como modelo de realidades difíceis de entender e aceitar na sua pessoa. A sua imagem enalteceu-se mas no quadro de muitas ambiguidades. Esta situação foi provocada, na maioria dos casos, pela separação do

mistério de Maria do mistério de Cristo. Separada do mistério de Cristo e da salvação, a sua figura foi carregada de adornos, privilégios, dons, títulos, os quais, ainda que possam considerar-se justos e reais para a Mãe de Deus, conduzem a uma figura algo difícil de reconhecer. Esta foi a causa de muitas deformações, tanto na sua compreensão humana e teológica, como cultural. Entre toda esta roupagem sumptuosa, perdeu-se, infelizmente, o seu papel na evangelização, o qual deixou de ser modelar, para se limitar a ser por vezes um objecto de admiração e ornamentação.

Sem dúvida que tudo isto foi, talvez, provocado porque a mensagem evangélica perdeu algum significado ao longo da nossa história; vazio de significado o culto cristão chegou a construir, de algum modo um culto paralelo a Maria. Prova isso a iconografia e a arte religiosa, incluindo o canto. Só quando os dois ministérios, o de Jesus e o de Maria se apresentam unidos na evangelização e conduzem ao culto e à oração, é possível falar de uma nova evangelização. Nesta nova evangelização já não é possível que Maria seja só um “apêndice” e que a piedade e a oração mariana não sejam um todo como única espiritualidade cristã. Maria não tem e nem pode ter um culto separado, nem uma espiritualidade à margem do mistério de Cristo porque ao reconhecermos Maria como mãe e intercessora, lhe conferimos o seu verdadeiro lugar evangélico.

Na proposta de re-evangelização ou nova evangelização devemos apresentar de novo Maria com Jesus e Maria com a Igreja. De modo que, como modelo, todo ele seja como ela própria o foi e que o fim da nossa vida evangélica, que consiste em escutar e obedecer ao Senhor seja feito como ela o fez. Com esta nova visão de Maria, podemos confiadamente iniciar o caminho de uma nova evangelização. Por um lado, ajudará a conservar a serenidade nas provas, por outro lado, ao tê-la como modelo, viveremos a nosso compromisso com Deus, da mesma maneira que ela, com fé, esperança e caridade, confiada no Deus “para o qual nada é impossível” e que unicamente espera de nós a resposta serena: “Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo tua palavra!” (Lc 1,38)

2. Articulação entre religiosidade popular e simbólico

A religiosidade popular é tão antiga como o próprio Homem. Tem consciência de que não se basta a si mesmo; está dependente de alguém; que esse alguém é um ser transcendente, que não se encontra nenhum igual nas suas relações quotidianas, pois todos são contingentes, limitados, efémeros, passageiros. Mas não é só desta religiosidade natural que falamos aqui. Aqui falamos dessa religiosidade que herdámos dos nossos antepassados, que faz com que sejamos nós e não outros. É a nossa matriz. A nossa própria identidade.

Na Igreja, a valorização da religiosidade popular, emergente do Concílio Vaticano II, está ligada à necessidade de renovação pastoral. Renovação, isto é, erradicação de incorrecções, desvios e adaptações aos valores culturais do mundo contemporâneo, à comunidade a quem é dirigida a mensagem de salvação.

Foi na América Latina, na Conferência de Medellín, em 1968, por Paulo VI, para aplicação do Concílio à escala continental, que se tomou consciência da religiosidade popular que o povo latino-americano herdara dos povos ibéricos, e que era necessário ter em conta a partir daí para uma nova evangelização. Na reflexão de Medellín a religiosidade popular é o resultado de uma síntese entre a fé cristã nascida da evangelização e a cultura dos povos evangelizados. E tal como afirma, mais tarde, o Documento de Puebla nos números 1 a 11:

Por religiosidade popular entendemos o conjunto de fundas crenças seladas com Deus, das atitudes básicas que dessas convicções derivam e as expressões que se manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adopta num povo determinado. (Puebla, 1 a 11)

E ainda acrescenta no número 450:

A religiosidade popular não só é objecto de evangelização, mas que, enquanto contém incarnada a Palavra de Deus, é uma forma activa com a qual o povo se evangeliza continuamente a si mesmo. (Puebla, 450)

O tema da religiosidade é inseparável do que, na linguagem popular é, comumente designado como crença, ou seja, ideias ancestrais acerca da possibilidade do destino ser alterado por seres sobrenaturais ou por actos humanos, como maus-

olhados, pragas, maldições e bruxarias, segundo os mecanismos próprios do simbólico. Há uma espécie de continuidade entre o mundo sobrenatural e o mundo humano.⁷⁶

Por outro lado a religiosidade popular traduz a realidade de uma experiência universal, porquanto está interiorizada em cada pessoa, na cultura de um povo e nas suas diversas manifestações colectivas. A visão total da transcendência, o conceito de natureza, de sociedade e de história, através de mediações culturais, exprime-se numa síntese característica de grande significado humano e espiritual, no seio do povo. Assim, é nossa opinião, que ou a religião compreende e vive plenamente o simbólico ou deixa de existir, já que também ela não é da ordem da razão mas, sim, dos sentimentos e dos meios encontrados no pensamento mítico para dizer o sentimento do mundo. Devemos entender a religiosidade popular como uma origem de símbolos que podem ser aproveitados como fonte de inspiração, contra este nosso tempo de dispersão da vida moderna. Mais do que ser olhada com desconfiança e ser alvo de pouca consideração, o caminho a seguir será reconhecer, correcta e com sabedoria, o valor da sua riqueza, as potencialidades que guarda e a intensidade de vida cristã que pode suscitar. É usá-la para que na energia do simbolismo que encerra e no entendimento do mundo que veicula, transmita a transcendentalidade da própria experiência humana às gerações futuras.

Na religiosidade popular mariana, profunda e rica de devoção está bem patente a alma do povo alentejano que não se fica pela devoção a Nossa Senhora, uma vez que incarna no mistério de Cristo, abrangendo os diversos ciclos litúrgicos, dum modo especial, do Natal e da Páscoa. É notória a sementeira de Santuários Marianos, espalhados pela Arquidiocese de Évora e as Peregrinações e Festas que neles, regularmente, se realizam. O povo alentejano gosta muito de peregrinações e de procissões. A ele se aplica o que diz o Documento de Puebla a respeito dos latino-americanos:

⁷⁶ Estes dados são confirmados no estudo de M. Lages, *A religiosidade popular portuguesa na segunda metade do século XX* (cf. 2000:430). O Quadro 18 apresenta-nos uma grande diversidade de crenças e respectivas percentagens de adesão. Este resultado pode, ainda, apontar para a verificação de que as concepções ancestrais não são facilmente esquecidas.

O nosso povo ama as peregrinações. Nelas o cristão simples celebra o gozo de sentir-se no meio de uma multidão de irmãos a caminharem juntos para Deus que os espera. Tal gesto constitui um sinal sacramental esplêndido da grande missão concebida como Povo de Deus peregrino através da história que avança para o Senhor. (Puebla, 450)

Remetemos ainda, uma palavra relativa às orações marianas que até hoje sobreviveram e são rezadas por algumas famílias alentejanas, sobretudo pelas pessoas mais idosas. Orações expressivas, com ritmo próprio dedicadas a Nossa Senhora, constituem-se como um alimento espiritual diário que tem perpassado de geração em geração. Estamos, por vezes, diante de hinos ou poemas onde a adjectivação a Nossa Senhora é rica e variada. Esses atributos, com frequência, inserem Maria no mistério de Cristo, cumprindo-se assim o axioma: “Por Maria a Jesus.”

3. Articulação entre piedade popular e espiritualidade mariana: a festa da Senhora das Candeias no contexto da nova evangelização

Entendendo a piedade popular como as diversas manifestações culturais que, no âmbito da fé cristã, se exprimem como formas peculiares derivadas da índole de um povo, etnia e da sua cultura, justifica-se que o papa João Paulo II a tivesse considerado como um “verdadeiro tesouro do povo de Deus”.⁷⁷ Em correlação com a Virgem Maria, diversa nas suas expressões e profunda nas suas causas, é um facto eclesial relevante e universal. Desta forma a comunidade mouranense, está certa da santidade e misericórdia de Maria que intercede em seu favor, pelo que imploram, por intermédio de Nossa Senhora das Candeias, com confiança, a sua protecção. Porque a sentem especialmente próxima, celebram com alegria a sua festa, tomam parte activa na sua procissão, cantam alegremente em sua honra, apresentam-lhe ofertas.

Registámos no capítulo II, que a festa de Nossa Senhora das candeias é organizada com a participação da Junta de Freguesia que toma a seu cargo a realização da tourada; da Câmara Municipal, que se responsabiliza pelo restante programa de actividades e variedades; da Paróquia que assume a parte religiosa e de um benfeitor, senhor Manuel Lopes que assume a iluminação do castelo, o fogo-de-artifício e o som.

⁷⁷ JOÃO PAULO II, Homilia proferida durante a celebração da Palavra em La Serena (Chile). *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 (1987). Cit. apud: *Directório sobre Piedade Popular e Liturgia*, nota 8.

Em cada ano a comunidade mouranense celebra com o mesmo esplendor, a mesma afluência, o mesmo ar “domingueiro” a festa em honra de Nossa Senhora das Candeias. Mourão, demonstra com mestria e grandeza, anualmente, a devoção à sua Padroeira e tanto os que aí residem como os que vivem fora acorrem a prestar-lhe a sua homenagem. Todos os actos religiosos são vividos com grande profusão, desde a novena à Missa solene e procissão. Esta última, constitui-se como momento alto e simbólico desta festividade, testemunhada por muitos fiéis, aquando a passagem do andor que transporta a imagem de Nossa senhora das candeias, pelas ruas desta vila alentejana. A ela recorrem, em momentos de aflição, agradecendo-lhe as graças concedidas pela vida e a ela lhe pedem protecção para as suas famílias.

Pensamos que, por estas razões, a maioria dos mouranenses decidiu, já há alguns anos, que a festa deverá ser sempre celebrada no dia 2 de Fevereiro, independentemente do dia da semana em que ocorra. É certo que, nos tempos actuais e por circunstâncias várias nem todos podem estar presentes quando a festa recai num dia de semana. Atrevemo-nos, no entanto, a afirmar que no dia da festa todos os mouranenses têm o su “coração” na sua terra natal.

É a própria Igreja que convida, hoje, todos os homens a alicerçarem esta piedade pessoal e comunitária, num culto litúrgico que apesar de todas as possibilidades de expressão e veneração não se esgota em si mesmo. A relação intrínseca entre a Liturgia e a piedade mariana deve ser encarada como uma “forma exemplar” (MC 21), uma fonte de inspiração constante, ponto de referência e meta última. Se, por um lado, podemos entender os exercícios de piedade marianos, dada a sua importância, como expressão de uma sociedade ou de uma comunidade de fiéis; por outro lado, é esta causa um factor importante do “perfil mariano” dos fiéis, do “estilo” de relação da qual se reveste a piedade para com Maria.

Se, porém, na história religiosa de Portugal houve um século particularmente difícil (séc. XIX), ele é também marcadamente mariano, pois é Nossa Senhora que nas horas amargas da descristianização e desânimo geral, aparece como a tábua de auxílio e salvação. A alma espiritual da nação seria a devoção popular, particularmente mariana, que assenta em três coordenadas essenciais: Fé, Confiança, Alegria.

a)Pela Fé

O povo adere às grandes verdades da religião católica. E no que respeita a Nossa Senhora, as verdades relacionam-se com a Maternidade Divina e Virginal, Assunção ao Céu e Imaculada Conceição. Portugal tinha já uma especial e oficial (rei D. João IV, em 25/11/1646) devoção e crença na Imaculada Conceição, que se ampliaram com a definição desse dogma (8/12/1854). A devoção mariana incrementada em novenas, tríduos e sermões populares e ainda por meio de escritos sobre as aparições de Nossa Senhora em Paris (1830), *La Salette* (1846) e sobretudo em *Lourdes* (1858), confirmam no imaginário popular o dogma da Imaculada Conceição, provocando entre nós uma “onda” de devoção mariana. Já no século XX, em Portugal, há a destacar as aparições de Maria aos três pastorinhos de Fátima na Cova da Iria (13 de Maio de 1917) que provocaram um enorme impacto na vida religiosa da sociedade portuguesa e estão certamente no revigoração da fé e da prática católicas. Depois de Fátima, a história do catolicismo em Portugal tomou outros rumos e sentidos mais alargados, e a devoção a Nossa Senhora de Fátima tornou-se o catalisador da vida religiosa do nosso povo. Fátima passa a ser o centro religioso da nação e do mundo, multiplicaram-se os milagres que incentivaram a fé de muita gente, e Portugal reencontrou-se como “Terra de Santa Maria”.⁷⁸

b)Pela Confiança

As comunidades cristãs acreditam na protecção e intercessão de Nossa Senhora e dos Santos junto de Deus. A confiança religiosa é como a mola impulsionadora que acciona a religiosidade popular na sua expressão mais concreta. A nação portuguesa manifesta particular confiança em Nossa Senhora, mãe de Jesus e mãe dos Homens. Realça-se a condição maternal. Maria é a mulher mãe, a mãe das nossas mães; daí as múltiplas invocações com que o povo se lhe dirige para cativar as suas graças e bênçãos, o seu carinho e protecção. São também prova disso, os muitos títulos dados a Nossa Senhora que está sempre presente na vida dos Homens crentes como modelo de

⁷⁸ Como elementos cronológicos e bibliográficos para este período, podemos servir-nos de algumas obras e outros escritos igualmente importantes: cf. Bragança, 1987; Lima, 1955/56; *A Virgem e Portugal Segundo Congresso Mariano Nacional* (Actas), 1954; *Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Lisboa-Fátima 1976), 6 Volumes, 1970.

todas as atitudes maternas.⁷⁹ Para além disto, podemos ainda assinalar uma “espécie de geografia” mariana que, em nome de Nossa Senhora, se associa a freguesias e cidades, serras e montes/campos e vales que cobrem Portugal de norte a sul.⁸⁰

É de salientar também a força de certas ordens e congregações religiosas na devoção a Nossa Senhora. Em Portugal, há a destacar sobretudo os Dominicanos e o culto devocional à Senhora do Rosário, os Franciscanos à Senhora da Conceição e dos Anjos, os Padres Carmelitas à Senhora do Carmo, os Salesianos a Nossa Senhora Auxiliadora e os Claretianos ao Imaculado Coração de Maria. Mas, como a confiança religiosa se traduz, em última instância, em atitudes e práticas de piedade ou devoção, nos séculos XIX e XX, eram práticas gerais o toque das Trindades ou *Angelus* que marcava o ritmo de trabalho e a reza do Terço em família, como oração para-litúrgica vespertina. A secularização da vida moderna conduz, contudo, a que estas práticas entrem em crise e tendam mesmo a desaparecer. Há, todavia, outras práticas que se vão assumindo pelo seu carácter de novidade como “o mês de Maria”.⁸¹

c) Pela Alegria

O povo cristão é levado a celebrar Nossa Senhora. São as festas da Virgem, muitas delas coincidentes com as datas das principais festas litúrgicas. As festas religiosas são para o povo uma ruptura com o labor quotidiano, a afirmação da sacralidade do tempo, a possibilidade do encontro pessoal e comunitário com Deus. É característica popular a celebração fervorosa e entusiasta das festas de Nossa Senhora. Na Igreja paroquial, na ermida ou capela é o santuário⁸² o ponto de encontro festivo.

⁷⁹ Veja-se a este propósito: Reis, 1967.

⁸⁰ É a Nossa Senhora das Alcáçovas, da Aldeia, do Cabo, do Caminho, do Castelo, da Lapa, do Monte, da Penha, da Rocha, da Serra, também Senhora de Aires, da Arrábida, do Sameiro, de Vila Viçosa ou de Fátima – só para citarmos alguma da muita existente.

⁸¹ Prática de piedade mariana de grande impacto popular importada em meados do século XIX. Como devoção para-litúrgica, permitia aos leigos um certo dinamismo e criatividade. Sobrepos-se às próprias celebrações litúrgicas pelo uso da língua vernácula, pela participação activa dos leigos, pela beleza e simplicidade dos cânticos, pelo fervor das pregações e pela força mobilizadora dos exemplos que as complementavam. Havia também o mês de Outubro, consagrado pelo papa Leão XIII à devoção do Rosário e Terço.

⁸² Santuário, a palavra evoca o “*Santo dos Santos*” do templo de Jerusalém, lugar habitado pela glória de Deus. O santuário é o lugar onde Deus vem ao nosso encontro e onde acontece a plenitude da felicidade do nosso encontro com Ele, “os santuários são estações transformadoras de energia: lugares preciosos da

No território mariano português, muitas são as dioceses do continente, igrejas ou centros de devoção que exercem certa influência regional e local.⁸³ Torna-se ainda importante revisitar, embora sumariamente, alguns aspectos preponderantes ao século XX. Aqui destacam-se sobretudo os contributos literários e escritos narrativos, marcados pelos acontecimentos da Cova da Iria em Fátima que vão conduzir a uma reflexão mariológica relevante. Desdobram-se as celebrações de congressos, semanas e assembleias de estudos marianos.

É, contudo, o directório sobre Piedade Popular e Liturgia que face aos exercícios de piedade marianos os enquadra em duas vertentes distintas que ao mesmo tempo se completam, a saber: enquanto expressão da dimensão trinitária, cristológica, pneumatológica e eclesial⁸⁴; enquanto recorre frequentemente à Sagrada Escritura, que mantém íntegra a confissão de fé da igreja, considerando os aspectos antropológicos das expressões culturais enquanto explicitados no compromisso missionário e no dever de testemunhar, à semelhança dos primeiros discípulos de Jesus Cristo.

Assim e por determinação do papa João Paulo II, desde a festa do Pentecostes em 7 de Junho de 1987, até à festa da Assunção de Maria em 15 de Agosto de 1988, os católicos do mundo inteiro celebraram um especial “Ano Mariano” com vista à preparação do bimilenário do nascimento de Cristo e do terceiro milénio da era cristã. Este facto prova, por si só, como a devoção a Nossa Senhora é uma componente essencial do culto cristão.

Portugal, país predominantemente católico, apresenta neste campo da devoção a Nossa Senhora, uma história secular que se torna muito difícil acompanhar segmentando-a ou compartimentando-a. A devoção popular mariana que se perpetua na alma das nossas gentes vai-se alargando e enriquecendo com novas formas e

transformação da energia divina para utilização humana e de transformação de energia humana para propósitos divinos”. Christian, 1978: 127.

⁸³ Vejamos somente a Arquidiocese de Évora, pelo manifesto interesse que poderá ter no presente estudo: Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa, Nossa Senhora do Castelo, Coruche; Senhora da Boa Nova, Terena-Alandroal; Senhora das Brotas, Mora; Senhora da Visitação, Montemor-o-Novo; Senhora das Candeias, Mourão; Senhora de Aires, Viana do Alentejo; Senhora do Carmo, Agarifa-Évora. Louro, 1967.

⁸⁴ Nestas dimensões distingue-se claramente que há um sublinhar o culto prestado ao Deus da revelação neo-testamentário, à mediação única e necessária de Cristo que se consumam em autênticas expressões de piedade popular porque vêm do espírito, no qual todos os baptizados são chamados a se constituírem povo santo de Deus.

manifestações sem nunca desdizer o passado; antes, dele se alimenta, como fonte pura e inesgotável. É, assim, a dimensão mariana do culto cristão, na religiosidade popular. O culto de Maria, decisivo na nossa história, torna-se, sobretudo depois de Fátima, no sustentáculo da fé e fervor religioso do povo português. Com razão o povo crente e confiante canta “Salve Nobre Padroeira” e proclama-se comprometido “enquanto houver portugueses. Tu serás o seu amor”.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES E DOCUMENTOS

1.1. Fontes teológicas

A Diogneto. Trad. de M. Luís Marques. Lisboa: Alcalá, 2001.

Bíblia de Jerusalém. S. Paulo: Editorial Paulus, 2002.

Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

COMISSÃO NACIONAL JUSTIÇA E PAZ. *Mensagens para a Paz. Textos de Paulo VI a João Paulo II para a celebração do Dia Mundial da Paz*. Cascais: Principia, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos Conciliares e Pontifícios*. Braga: Editorial AO, 1992.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Directório sobre Piedade Popular e Liturgia*. Braga: Editorial AO, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Orientações para o Ano Mariano*. Braga: Editorial AO, 1987.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (2004⁵). *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Las cuatro conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Centro de Publicaciones CELAM, 2004⁵.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica “Catechesi Tradendae”*. Braga: Editorial AO, 1982.

_____. *Carta Encíclica “Redemptoris Mater”*. Braga: Editorial AO, 1987.

_____. *Exortação apostólica pós-sinodal “Ecclesia in Europa”*. Lisboa: Paulistas, 2003.

Peregrinação e Piedade Popular. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1988.

PAULO VI. *Exortação apostólica “Marialis Cultus”*. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1974.

_____. *Exortação apostólica “Evangelii Nuntiandi”*. Braga: Editorial AO, 1981.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Marianno e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora*. Lisboa: Oficina de António Pedroso Galram, 1718.

Segundo Congresso Mariano Nacional. Actas. Braga: Segundo Congresso Mariano Nacional, 1954.

STILWELL, Peter (coord.). *Caminhos da Justiça e da Paz. Doutrina Social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa: Rei dos Livros, 2002.

THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS. *Dernières entretiens*, II. Paris: Cerf, 1971.

1.2. Documentos historiográficos e etnográficos

A defesa. Semanário. Évora, 2005-2007.

ALAMEDA, Santiago. *Maria, Segunda Eva*. Vitoria: Ediciones Estibaliz, 1954

ARNAUT, Augusto Dias & Gabriel Ferreira MARQUES. *Fátima, Altar do Mundo*, I-III. Porto: Ocidental Editora, 1953-1955.

BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais e meditações* I. Lisboa: Ocidental, 1957.

FERREIRA, João. A teologia mariana portuguesa. In: Fernando de Castro Pires de Lima, coord., *A Virgem e Portugal* I. Porto: Edições Ouro, 1955-1956, 31-56,

GUERREIRO, Jerónimo de Alcântara. *Mourão nos séculos XIII a XVI. Elementos para a sua História*. Évora, 1964.

LIMA, Fernando Castro Pires de (Coord.). *A Virgem e Portugal*, I-II. Porto: Edições Ouro, 1955-56.

LIMA, João Pires de & Fernando Castro Pires de LIMA. *Nossa Senhora em Portugal*. Porto: Edições Domingos Barreira, [s.d.].

MENDEIROS, José Filipe. Devoções e superstições. Aparições verídicas e supostas de Nossa Senhora. In: Fernando Castro Pires de Lima, coord., *A Virgem e Portugal*, II. Porto: Edições Ouro, 1955-1956, 533-570

Mourão Digital. [URL] <http://www.mouraodigital.com> [consultado a 6 de Fevereiro de 2008].

O Eco de Reguengos. 1/02/1935.

O Mouranense. Boletim Mensal de Mourão, Granja e Luz. 1969-2007.

PIMENTEL, Alberto. *História do Culto de Nossa Senhora em Portugal*. Lisboa: Lib. Ed. Guimarães, Libânio & C.^a, 1899.

SALGADO, Eliodoro. *O culto da Imaculada. Estudos críticos e históricos*. Porto: Livraria Chardron de Lello e Irmão editora, 1905.

2. ESTUDOS E ENSAIOS

- ADLER, Patrícia & Peter ADLER (1994). Observational techniques. In: Norman Denzin e Yvonna Lincoln (Ed.), *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage, 377-392.
- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2001⁵). *Publication Manual of the American Psychological Association*. Washington: APA.
- ANTUNES, Manuel Luís (2000). Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea. In: Natália Correia Guedes & Manuel Braga da Cruz, *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*. Lisboa: UCP, 437-455.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira, (2001). Eucaristia. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, P-V (Apêndices). Lisboa: Círculo de Leitores, 388-396.
- _____ (2001). Mariologia Portuguesa. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, P-V (Apêndices). Lisboa: Círculo de Leitores, 445-456
- AZEVEDO, Marcelo (1986). *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. S. Paulo: Edições Loyola.
- AZEVEDO, Mário (2001²). *Teses, relatórios e trabalhos escolares: sugestões para estruturação da escrita*. Lisboa: UCP.
- BALTHASAR, Hans-Urs Von (1988). *Marie pour aujourd'hui*. Paris: Nouvelle Cité.
- _____ (1987). *Marie, première Église*. Québec: Mediaspaul.
- _____ (1983). *O culto a Maria hoje*. S. Paulo: Paulinas.
- BARBOSA, Adérito (1994). *A nova evangelização*. Lisboa: Paulinas.
- BEINERT, W., ed. (1985). *Il culto di Maria oggi. Teologia-Liturgia-Pastoral*. Roma.
- BERGSON, Henry (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BERNARD, CH. A. (1987). *Teologia Spirituale*. Torino: San Paolo.
- BOFF, Leonardo (1980). *El rostro materno de Dios*. Madrid: Paulinas.
- _____ (1976). Catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira* 36, 19-52
- BONNET, Serge (1981). *Marie, Mère de Dieu*. Paris: Fayard.
- BRAGANÇA, Joaquim (1987). A devoção dos portugueses a Nossa Senhora. *Communio* 4:1, 54-70.
- BUKENYA-BIRIBONWA, J.M. (1979). *The devotion to Mary in Uganda in the light of the doctrine of Chapter VIII of Lumen Gentium*. Roma: PUU.
- CABALLERO, N. (1994). *Para formar orantes*, I. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- CABODEVILLA, J.M. (1986). *Discurso del Padrenuestro*. Madrid: BAC.

- CAMPANA, Emílio (1946). *Maria nel culto cattolico I-II*. Turim, Roma.
- CAMPOS, João Pires, coord. (1979). *Nossa Senhora na arquidiocese de Évora*. Congressus Mariologoci Mariani Internationalis. Romae: PAMI, 263-306.
- CANTALAMESSA, R. (1991). *María, Espejo de la Iglesia*. Valencia: EDICEP.
- CARVALHEIRA, José do Sale (1988). *Nossa Senhora na história e devoção do povo português*. Porto: Ed. Salesianas.
- CARVALHO, Maria M.C. Dias de (2004). *Maria, Figura da Graça*. Lisboa: UCP.
- CERTEAU, Michel (1987). *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil.
- CLEMENTE, Manuel (2002). *A Fé do Povo. Compreender a religiosidade popular*. Apelação: Paulus.
- _____ (2008). *Portugal e os Portugueses*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- CONGAR, Yves (1976). *Un Pueblo mesiánico*. Madrid: Ediciones Cristandad.
- COX, Harvey (1974). *A festa dos foliões*. Petrópolis: Vozes.
- DELGADO, Manuel (1993). La «Religiosidad popular». En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropologia* 21:1. [URL] http://www.ugr.es/~pwlac/G10-_08Manuel_Delgado.html [consultado a 6 de Fevereiro de 2008].
- DIAS, Geraldo J.A. Coelho (1987). A devoção do Povo Português a Nossa Senhora nos Tempos Modernos. *Revista da Faculdade de Letras. História* 4, 227-256.
- DIAS, Manuel (1985). *Milagres e crendices populares*. Porto: Brasília Editora.
- DIAS, Manuel Madureira (1988). Espiritualidade do cardeal D. Henrique. *Eborensia*, 1:1-2, 82-83.
- DURKHEIM, Emile (1979). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- ELIADE, Mircea (1983). *História das Ideias e das Crenças Religiosas, I-III*. Porto: Rés Editora Lda.
- ESPEJA, Jesus (1990). *Maria, símbolo del pueblo*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- ESPÍRITO-SANTO, Moisés (1989). Festas populares. In: *Países, povos e continentes*, 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 280-289.
- _____ (1990²). *A religião popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ESTRADA, Juan A. (1988). *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*. Salamanca: Ed. Sigueme.
- FERNANDES, Rubem César (1982). *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.
- FERREIRA, Seomara da Veiga (1985). *As Aparições em Portugal dos séculos XVI a XX*. Lisboa: Relógio d'Água.

- FIORES, S. & S. MEO, ed. (1988). *Nuevo Diccionario de Mariologia*. (Coord.). Madrid: San Pablo.
- FIORES, S. & T. GOFFI, A. GUERRA, ed. (1991). *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1991.
- FIORES, Stefano de. (1974). *Maria nella vita Spirituale*. Roma: Gregoriana.
- _____ (1991). *Maria en la teologia contemporânea*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1993). *María Madre di Gesù*. Bologna: EDB.
- _____ (1995). *María nel Mistero di Cristo e della Chiesa*. Roma: Ed. Monfortane.
- _____ (2006). *Maria: nuovissimo dizionario*. Bolonha: EDB
- FORTE, Bruno (1993). *Maria la Mujer icono del Mistério. Ensayo de mariología simbólico-narrativa*. Salamanca: Sígueme.
- GAMBERO, L. (1991). *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*. Milano: Paoline.
- GASTON, Rosendo Alvarez (1976). *La religión del pueblo*. Madrid: BAC.
- GHIGLIONE, Rodolphe & Benjamim MATALON (1992). *O inquérito. Teoria e prática*. Oeiras: Celta.
- GIL, Júlio & CALVET, Nuno (2003). *Nossa Senhora de Portugal. Santuários Marianos*. Lisboa: Intermezzo Audiovisuais, Lda.
- GOMES, Saul António (2000). A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: *História Religiosa de Portugal*, 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 339-421.
- GOUVEIA, António Camões (2000a). Procissões. In: *História Religiosa de Portugal* 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 334-345. _____ (2000b). O rosário: recitação, confrarias, imagens e sermões. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 581-587.
- GUARDINI, R. (1989). *La Madre del Signore. Una lettera con abozzo di trattazione*. Brescia: Morcelliana.
- GUTIERREZ, P.C. (1993). *El culto litúrgico de la Santísima Virgen*. Madrid.
- ISAMBERT, François André (1982). *Les sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris: Minuit.
- JORGE, Ana Maria (2000). O sincretismo religioso hispânico e a penetração do Cristianismo. In: *História Religiosa de Portugal*, 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 13-20.
- LAGES, Mário Ferreira (1988). *A religiosidade popular*. Congresso Nacional dos Leigos. Fátima.
- _____ (2000). A religiosidade popular portuguesa na segunda metade do século XX. In: Manuel Braga da Cruz & Natália Correia Guedes, coord., *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*. Lisboa: UCP, 379-436.

- _____ (2001). A religiosidade popular e novas expressões Religiosas. In: *Religiosidade e Secularização em Portugal*. Lisboa: UCP.
- LAMBERT, Yves (1991). La “Tour de Babel” des définitions de la religion. *Social Compass* 38:1, 73-85.
- LAURENTIN, René (1965). *La Vierge aux Concilie*. Paris: Lethielleux, Fiores.
- _____ (1966). *A questão marial*. Lisboa: Paulistas.
- _____ (1984). *Marie, Mère do Seigneur*. Paris: Desclée.
- _____ (1990). *Breve trattato sulla Vergine María*. Torino: Paoline.
- _____ (1994). *Marie, clé du mystère chrétien*. France: Fayard.
- LAVAJO, Joaquim Chorão (2000). Évora (Arquidiocese de). In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, C-I. Lisboa: Círculo de Leitores.
- _____ (1996). A Consagração de Portugal a Nossa Senhora da Conceição. *Eborensia*. 9:17-18, 31-56.
- LIMA, José da Silva (1997). Santuários, lugares de peregrinação em Portugal. *Communio* 14: 4, 345-362.
- _____ (2000a). Festas. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 251-263.
- _____ (2000b). Religiosidade Popular. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, P-V (Apêndices). Lisboa: Círculo de Leitores 107-120.
- _____ (2004). Piedade Popular. Reflexão teológica e pastoral. In: *Memória e Diálogo*. Monção: Edição do Santuário da Senhora dos Milagres.
- LINCOLN, Yvonna & GUBA, Egon (1985). *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills: Sage.
- LÓPEZ, L. Pérez (2004). *Religiosidad Popular y Peregrinación Jacobea*. Salamanca: Publicaciones del Instituto Teologico Compostelano.
- LOURO, Henrique da Silva (1967). *O Culto de Nossa Senhora e dos Santos na Arquidiocese de Évora*. Évora.
- LUBAC, Henri de (1988). *Meditaciones sobre la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- MAKARIAN, Christian (1997). *Maria, Virgem e Mãe*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- MALDONADO, Luís (1975). *Religiosidade popular*. Madrid: Ediciones Cristandad.
- _____ (1976). *Religiosidade popular: nostalgia de lo magico*. Madrid.
- _____ (1985). *Introducción a da religiosidad popular*. Sal Terrae: Santander.
- _____ (1990). *Para comprender el catolicismo popular*. Navarra: Verbo Divino.
- MARQUES, João Francisco (2000). Orações e devoções. In: *História Religiosa de Portugal*, 2. Lisboa: Círculo de Leitores 613-634.

- MELO, Carlos (2006). A Paróquia nos Planos Pastorais da Arquidiocese de Évora (1990-1995). *Eborensia* 19: 37, 135-176.
- MENDEIROS, José Filipe (1996). Oragos marianos das paróquias da Arquidiocese de Évora. *Eborensia* 9: 17-18, 187-221.
- MULLER, Alois (1985). *Reflexiones teológicas sobre Maria, Madre de Jesus*. Madrid: Cristandad.
- MUÑOZ-IGLESIAS, S. (1986). *Los Evangelios de la infancia*, II. Madrid: BAC.
- MUNSTERMAN, Hendro (2006). *Marie Corédemptrice? Débat sur un titre marial controversé*. Paris: Cerf.
- NETO, Vitor (1998). *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832- 1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1984). *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: D. Quixote.
- OLIVEIRA, Miguel de (1940). *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica.
- _____ (1967). *Santa Maria na história e na tradição Portuguesa*. Lisboa: União Gráfica.
- PANNET, Robert (1974). *Le catholicisme populaire*. Paris: Le Centurion.
- PANTEGHINI, Giacomo (1996). *La religiosità popolare. Provocazioni culturali. ed ecclesiali*. Padova: Messaggero di S. António.
- PAREDES, José C. R. Garcia (1995). *Mariologia*. Madrid: BAC.
- PELINO, D. Manuel (2006). Procissões e visibilidade da fé cristã. *A defesa*, 9 de Agosto, 6.
- PENTEADO, Pedro (1997). A construção da memória nos centros de peregrinação. *Communio* 14: 4, 329-362.
- _____ (2000). Peregrinações e Santuários. In: *Dicionário de História Religiosa em Portugal*, II. Lisboa: Círculo de Leitores, 346-359.
- PIÉ-NINOT, Salvador (2007). *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- PIKAZA, Xabier (1996). *Amiga de Dios. Mensaje mariano del Nuevo Testamento*. Madrid: San Pablo.
- PIMENTEL, Alberto (1899). *História do Culto de Nossa Senhora em Portugal*. Lisboa: Lib. Ed. Guimarães, Libânio & C.^a, 361-389.
- PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (1970). *Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Lisboa Fátima) I-VI. Roma.
- POTTERIE, Ignace de la (1974). La parole de Jésus: “Voici ta mère” et l’accueil du Disciple. *Marianum* 36, 1-39.

- _____ (1993). *Maria en el misterio de la Alianza*. Madrid: BAC
- POUPARD, Paul (1989). *L'église au défi des cultures*. Paris: Desclée.
- RAHNER, Karl (1967). *Maria, la madre del Señor*. Barcelona: Herder.
- _____ (1979). *Curso fundamental de la fe*. Barcelona: Herder.
- RATZINGER, J. (1988). *María il sì di Dio all'uomo*. Brescia: Queriniana.
- REESINK, Mísia Lins (2007). Pour une perspective concentrique du catholicisme brésilien. *Social Compass* 54:2, 311-331.
- RÉGIO, José (1983). *Confissões de um homem religioso* (2ª ed.). Lisboa: Brasília Editora.
- REIS, Jacinto dos (1967). *Invocações de Nossa Senhora em Portugal de Aquém Além-Mar e seu Padroado*. Lisboa: União Gráfica.
- REIS, Sebastião Martins dos (1968). Culto e santuários marianos. In: *A Teologia do Santuário Mariano*. Actas do Congresso de Estudos. I Centenário do Santuário de Nossa Senhora do Sameiro, II. Braga: Sociedade Mariológica «Mater Ecclesial».
- RODRIGUES, Ana Maria S. A. & Ana Maria JORGE (2000). Introdução. In: *História Religiosa de Portugal I*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1-10.
- RUIZ BUENO, D. (1985). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC.
- SAINT-LAURENT, Thomas de (1996). *A Virgem Maria. Padroeira de Portugal e de todos os povos de Língua Portuguesa*. Porto: Civilização.
- SANCHIS, Pierre (1983). *Arraial. Festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- SANTOS-OTERO, A. (1993). *Los Evangelios apócrifos*. Madrid: BAC.
- SCHILLEBEECKX, E. & HALKES, S. (2000). *María, ayer, hoy, mañana*. Salamanca: Sígueme.
- SILVA, José Antunes (1994). *Inculturação. Desafio à Igreja de hoje*. S. Paulo: Editorial Paulus.
- STILWELL, Isabel (2008). *Catarina de Bragança*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- TAYLOR, Charles (1998). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- TEIXEIRA, Alfredo (2004). “Não sabemos já donde a luz mana”. *Ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas.
- _____ (2005). “Entre a exigência e a ternura”. *Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas.
- _____ (2008). Matrizes das crenças em Portugal. In: M.F Lages. & A.T. Matos, coord., *Portugal Percursos de Interculturalidade. Matrizes e Configurações*, III. Lisboa: ACIDI, 299-378.

- THURIAN, M. (1987). *Maria Madre del Signore Immagine della Chiesa*. Brescia: Morcelliana.
- VANNI, U. (1995). *Apocalisse*. Brescia: Queriniana.
- VAUX, Roland de (1985). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- WAAIJMAN, K. (1993). Cambiamenti dell'impostazione dei trattati di Spiritualità. In: *Espiritualità come Teologia*. Torino: Paoline, 311-35.

ANEXOS

ANEXO A

Um modelo de ficha para estudar as festas

Dimetrio E. Brisset Martín (Gazeta de Antropologia, 7,1990)

Localidade: Mourão

Município: 2111 habitantes (2001).

I. Ciclo festivo

Festa de: Candelária (8)

(Patronal I)

- 1. Nome Popular:** Nossa Senhora das Candeias.
- 2. Data da celebração:** 2 de Fevereiro.
- 4.** Decorre em dias laborais: Feriado Municipal.
- 5. Distribuição temporal dos principais actos festivos:** de 24 de Janeiro a 1 de Fevereiro, à noite, novena de preparação para a festa.

Dia 1 de Fevereiro

Manhã

- Ø Alvorada /foguetes) e arruada, pela Banda Municipal Mouranense.
- Ø Missa, na Igreja de S. Francisco.

Tarde

- Ø Corrida de touros.

Noite

- Ø Último dia de novena.
- Ø Chegada do guião, vindo da Igreja de São Francisco para a Igreja Matriz, transportado pela Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão e acompanhados pela Banda Municipal Mouranense. Preside, o guião, à cerimónia do último dia de novena. Terminada a mesma, o guião, regressa novamente, à Igreja de S. Francisco (junto ao jardim municipal) para dar cumprimento ao início do arraial nocturno.
 - No coreto do jardim municipal, decorre o Concerto, pela Banda Municipal Mouranense e espectáculo de variedades.
 - Há, ainda, Fogo-de-artifício, lançamento de um balão e baile.

Dia 2 de Fevereiro

Manhã

- Ø Alvora (foguetes) e arruada, pela Banda Municipal Mouranense;
- Ø Missa na Igreja de S. Francisco;
- Ø Regresso do guião à igreja Matriz para presidir às cerimónias religiosas, acompanhado pela Banda Municipal Mouranense e transportado pela Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão.
- Ø Missa da Festa, com ofertório solene, na Igreja Matriz (também designada pela comunidade mouranense de Igreja de Nossa Senhora das Candeias).

Tarde

- Ø Procissão. Transportada por um grupo de oito homens a Imagem de Nossa Senhora das Candeias percorre as principais ruas da Vila bem como as diversas bandeiras/estandartes das diferentes festas anuais ou em representação de Congregações.
- Ø Encerramento da procissão, com aparatoso fogo-de-artifício.

Noite

- Ø Baile.

Ø

Dia 3 de Fevereiro

- Ø Durante a manhã, alvorada com salva de foguetes;
- Ø Durante a tarde decorre o Leilão. Este faz-se mediante as ofertas dos mouranenses e, actualmente, reverte a favor da Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão; Baile e espectáculo de variedades.

6. Procissões

6.1. Imagens que se incorporam e descrição delas: Imagem de Nossa Senhora das Candeias. A venerada imagem de Nossa Senhora do Tojal, das Candeias ou da Purificação – Virgem com o Menino Jesus brincando com as pombinhas (que se costumavam oferecer no Templo, no dia da Purificação) – é toda feita de pedra calcária, policromada, de singular escultura. É obra portuguesa da arte gótica arcaizante, aparentemente dos albores do século XVI. A imagem mede, de altura, 1,20 metros. Tem manto pregueado e expressão casta. Denuncia uma origem pouco erudita e é certamente de factura local/regional. A origem desta santa imagem é tão antiga, que só se refere por tradições conservadas na memória dos moradores da vila de Mourão, porque não há instrumentos, nem papéis que o declarem; e se alguns houve, estes perderam-se, ou queimaram-se no tempo da guerra, em que também a mesma igreja padeceu ruína, e em que se perdeu todo o precioso dela.

6.2. Personagens, animais e objectos que intervêm: Crianças, anjinhos, uns trajando uma opa branca com asas penduradas nas costas; outros trajando um manto pregueado, o peito coberto de ouro e pendente no seu ombro esquerdo, uma imagem do Menino Jesus. Na cabeça levam uma coroa à imitação da própria imagem de Nossa Senhora das Candeias.

8. Santuários

8.1. Nome: Igreja de Santa Maria, ou Nossa Senhora do Tojal, como passou a ser conhecida no século XVI, ou Nossa Senhora das Candeias, a partir de 1750, nome pelo qual hoje é designada. Também conhecida como Matriz de Mourão.

8.2. Circunstâncias geográficas: O aparecimento da imagem de Nossa Senhora das Candeias numas moitas de tojo, moveu os mouranenses a mudar a vila para o sítio em que a Senhora havia aparecido e a lhe fundarem um formoso templo no mesmo lugar que logo se erigiu em paróquia, e Matriz, e é Priorado da Ordem Militar de S. Bento de Avis.

8.4. Origem (histórica/lendária): Era uma Igreja cujo estilo se desconhece, gótico ou romano – as duas hipóteses são válidas – e estaria integrada na Ordem de S. Bento de Avis, a partir de 1320. Ao que parece este templo que seria de dimensões pequenas veio a tornar-se demasiado exíguo com o desenvolvimento da vila. Assim, no século XVI o visitador apostólico Jorge Rodriguez ordenou a sua demolição e a construção de um templo maior, que comportasse todos os cristãos da vila. Por despacho do bispo – Infante D. Afonso de Portugal, foi demolido e iniciado a construção, de arquitectura mais ampla, todavia sem que se conheça a traça ou estilo. A demolição total da Igreja teve lugar em 1664, por acordo entre o Conselho de Estado e Guerra e a Mesa de Consciência e Ordens Militares. O despacho para construção do novo templo foi assinado pelo Príncipe D. Pedro, em 20 de Fevereiro de 1681, como regente, no impedimento de D. Afonso VI. Traçou o seu “risco” o engenheiro D. Diogo Pardo de Osório. Estabelecida a paz, o novo templo, o terceiro, foi então principiado. É o que hoje podemos visitar, de construção ampla e equilibrada.

12. Aspectos musicais

12.3. Se acorrem bandas de música: Todo o desenrolar das diversas actividades/programa religioso e arraial é acompanhado da Banda Municipal Mouranense, espectáculos de variedades e grupos de música popular portuguesa.

14. Bailes

14.1. Lugar onde se realizam: em recinto municipal preparado para o efeito.

14.2. Custo da entrada: Valor simbólico para os casais, uma vez que toda a receita angariada reverte a favor da Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão. Difere de ano para ano.

14.3. Tipo de bailes mais comuns: actualmente são organizados bailes de Discoteca com DJ's. Porém, ainda há bailes com Grupos Musicais e Organistas.

15. Presença de touros, novilhos ou bezerros

15.1. Reais: Corrida de Touros profissional que culmina na morte de um animal, escolhido entre os demais e, designado entre a população como “touro” de Nossa Senhora das Candeias.

21. Elementos significativos

21.3. Bandeiras, pendões e estandartes: Inicia-se a procissão com o Guião que tem estampada a imagem de Nossa Senhora das Candeias, transportado pelos Bombeiros Voluntários de Mourão. A seguir a Cruz Processional e duas lanternas/velas – uma de cada lado da Cruz. As bandeiras/estandartes das diversas festas anuais, acompanham e distribuem-se no meio das duas filas, ao longo do cortejo processional à frente da imagem de Nossa Senhora das Candeias.

21.4. Adornos especiais: Ao longo do trajecto através das principais ruas da vila, o cortejo segue, em duas linhas paralelas formadas indistintamente por senhoras ou crianças, algumas das quais portadoras de uma vela. São iluminadas e embelezadas, com colchas bordadas, janelas e varandas, ao longo do percurso processional, na tarde do dia 2 de Fevereiro.

22. Gastronomia

22.2. Lugar e momento das refeições comunitárias: no leilão, dia 3 de Fevereiro, a carne do touro, morto no dia 1 de Fevereiro, após o espectáculo taurino, está disponível para toda a população. Decorre em recinto camarário, preparado para o efeito.

22.3. Assistentes e modos de custeá-las: A carne do touro, destinada a alimentar no dia 3 de Fevereiro todos os mouranenses, é oferta da Junta de Freguesia em parceria com a Câmara Municipal de Mourão.

22.4. Manjares e bebidas nestes banquetes: Os restantes manjares e bebidas ofertadas, são leiloados com uma base de licitação prévia, e adquiridos por aqueles que assim o entendam. As receitas, actualmente, revertem a favor da Corporação dos Bombeiros Voluntários de Mourão.

23. Organizadores

23.1. Grupo que se encarrega do festejo: Inicialmente, a festa estava a cargo das famílias elitistas de Mourão, cuja comissão era apenas constituída por três elementos: Juiz, Secretário e Tesoureiro. A partir do ano de 1974, é nomeada uma comissão festeira de seis elementos com iguais responsabilidades. Hoje em dia a festa está a cargo de:

- ü Paróquia – programa religioso.
- ü Câmara Municipal de Mourão – arraial e diversos espectáculos musicais.
- ü Junta de Freguesia de Mourão – espectáculo taurino.
- ü Sr. Manuel Lopes – oferta do fogo-de-artifício, iluminação e som distribuído pelas ruas onde passa a procissão.

27. Área de atracção da festa: regional.

28. Outros dados a salientar

28.1. Origem histórica ou lendária: Refere o Frei Agostinho de Santa Maria três lendas que pretendem explicar a origem de Mourão e, consequentemente, da imagem de Nossa Senhora das Candeias:

1. Uma diz que a vila se situava em zona mais próxima do rio Guadiana, face à situação que hoje ocupa, e davam-lhe o nome de Vila Velha; Depois das cheias, os pegos e barrancos que ficavam com água estagnada tornavam os ares insalubres, provocando graves doenças, mudando os moradores para o sítio onde tinha aparecido Nossa Senhora.
2. Outra das lendas diz que esta vila muda de lugar porque era muito povoada de formigas que matavam, no berço os filhos dos moradores.
3. A última lenda diz que aparecendo a imagem de Nossa Senhora, tida por [...] Angelical; ou por obra das mãos dos anjos (começando logo a fazer muitos milagres) [...] lhe deram o nome do mesmo lugar em que se havia manifestado [...] umas moitas de tojos e mato. Daí o nome de Santa Maria do Tojal.

Não refere Frei Agostinho a invocação de Nossa Senhora das Candeias, que só virá mais tarde quando, em 1750, D. Frei Miguel de Távora, Arcebispo de Évora, lhe chama Nossa Senhora das Candeias, Padroeira da Vila, título que permaneceu até aos nossos dias.

28.2. Variações experimentadas pela festa: No ano de 1982 foi realizada uma sondagem à população mouranense, residente e ausente, através de inquérito a fim de se averiguar se a festa se devia ou não continuar a celebrar-se no mesmo dia – 2 de Fevereiro. O inquérito apresentava três possibilidades de resposta: 2 de Fevereiro, 1º domingo de Fevereiro e último domingo de Agosto. A maior parte dos inquiridos optou para que não fosse alterado o dia 2 de Fevereiro, facto que se mantém até aos dias de hoje.

28.5. Refrãos e lendas relacionadas com a festa:

“Se a Candeia chorar, / Está o Inverno a acabar; /

Se a Candeia rir, / Está o Inverno pr’a vir”.

29. Fontes informativas

29.1. Escritas:

Ø Academia das Belas Artes, *Inventário Artístico de Portugal. Distrito de Évora*, Volume I, Lisboa:

Ø Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *Mourão nos séculos XIII a XVI*, Évora: 1964.

Ø Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano e História das Imagens milagrosas de Nossa Senhora*, Oficina de António Pedroso Galram, Lisboa: 1718.

29.2. Oraís:

Ø Entrevistas recolhidas a diferentes informantes privilegiados.

Redactor: Rosa Maria Ramalho Martins Ralo

Documentação: CD – Festa de Nossa Senhora das Candeias – 2 de Fevereiro de 2008.

Lugar e data em que se recolheram os dados: Mourão, 2 de Fevereiro de 2007.

ANEXO B

Guião de entrevista semi-estruturada

BLOCO I

- O Pe. Inácio está há cerca de 40 anos em Mourão. Conhece relativamente bem a população mouranense, as suas práticas devocionais e sobretudo a sua particular devoção à Virgem de N^a Sra. das Candeias – padroeira de Mourão.

- 1) O que nos pode dizer/o que sabe acerca da origem desta festa?

- 2) Ao longo dos anos tem vindo a ser alterada nas suas mais variadas formas e ou aspectos. Se sim, porquê? Enquanto, pároco como encara as mudanças que se têm operado ao longo dos diversos ano.

- 3) Qual a mensagem que o Pe. Inácio pretende fazer passar ou o que quer dizer a cada mouranense quando afirma que, cito palavras suas do semanário a Defesa de 31/01/2007: «Vamo-nos predispor a participar activamente em todos os números do programa, mas particularmente na Novena, Missa Solene e Procissão, pois tendo esta festa um carácter eminentemente litúrgico e religioso, será a melhor maneira de honrarmos e venerarmos a nossa Padroeira».

- 4) Como entende a festa de N^a Sra. das Candeias num quadro mais amplo do plano pastoral ao desenvolvimento de estratégias de evangelização e, ao mesmo tempo, como integrá-las no modelo eclesial actual?

BLOCO II

Vamos começar pela novena.

- 1) Se lhe fosse pedido que em brevíssimas palavras caracterizasse a novena da festa de N^a Sra. das Candeias o que diria?
- 2) A novena marca:
 - O início da festa;
 - O caminho de preparação para a festa.Como comenta estes princípios?

MISSA DA FESTA

- 1) A reflexão de fé sobre Maria está, em nosso entender, caracterizada de um forte elemento simbólico: Maria é a criatura mais próxima de toda a revelação que é Jesus Cristo. Mais do que essência, atende-se à sua função de Maria.
Como comenta esta nossa afirmação.
- 2) Qual o contributo que a Missa solene da festa de N^a Sra. das candeias pretende, na sua pluralidade, de dimensão comunitária e fraterna fazer chegar a cada mouranense em particular e à própria comunidade eclesial?

PROCISSÃO

1. Hoje, muitas são as ideias e/ou definições que encerra o conceito de procissão, muitas vezes acusada de folclore e triunfalismo. Enquadrada na sua forma mais elementar de compreensão e vivência do divino, como entendê-la no quadro mais amplo da religiosidade popular?
2. Se procurássemos fazer uma tipologia das razões que conduziram o povo mouranense a manter viva a procissão e, particularmente no dia 2 de Fevereiro de cada ano, o que diria?
3. Podemos encarar a procissão como uma forma cultural do estar/ser mouranense?

CORRIDA DE TOUROS

1. Como interpretar tão compreensivamente, quanto possível, a tradicional corrida de touros que culmina na morte e oferta de um animal, designado entre os populares de “touro de N^a Sra. das candeias”?
2. Parece-nos estarmos num terreno religioso cuja característica principal é de ordem simbólica, não ...?
3. Qual a importância a dar a este dado da tradição oral da população mouranense?

O DIA 1 DE FEVEREIRO

1. Quermesse, arraial, fogo-de-artifício, todos dados comuns àquilo que designadamente chamamos festa. É um tempo diferente que a todos marca pela novidade com que cada elemento a identifica. Como dizê-lo na tradição?

ANEXO C

Filme documental:

A festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão (1 e 2 de Fevereiro de 2008)